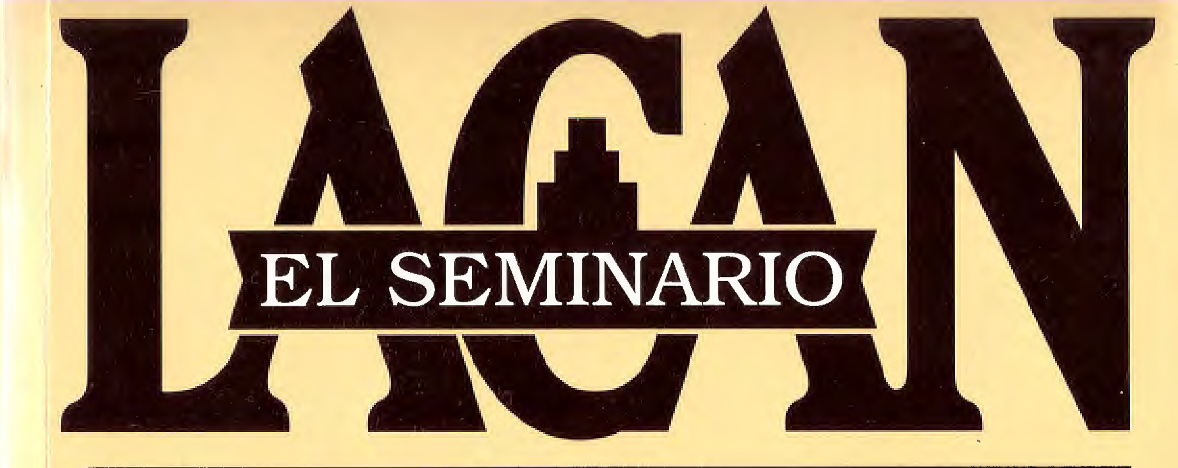


De un Otro al otro

16



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCIÓN DE
NORA A. GONZÁLEZ

REVISIÓN DE
GRACIELA BRODSKY

ÚNICA EDICIÓN
AUTORIZADA

Diseño de la Colección
Carlos Rolando - The Design Workshop

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 16

DE UN OTRO AL OTRO

1968-1969

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDITORIAL PAIDÓS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MÉXICO

Título original:
Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVI:
D'un Autre à l'autre

Traducción de Nora A. González
Revisión de Graciela Brodsky

Cubierta de Gustavo Macri
Motivo de cubierta: basado en detalle del panel central de
El jardín de las delicias de Hieronymus Bosch

150.195 CDD
Lacan, Jacques
De un otro al otro.- 1ª ed.- Buenos Aires : Paidós, 2008.
400 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)
Traducido por Nora González

ISBN 950-12-3980-5

1. Psicoanálisis-Síntoma I. González, Nora, trad. II. Título

1a. edición castellana, 2008

Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en abril de 2008
Tirada: 5.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-3980-5

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LA INCONSISTENCIA DEL OTRO

DE LA APUESTA DE PASCAL

EL GOCE: SU CAMPO

El goce: su real

El goce: su lógica

Evacuación

Anexos

INTRODUCCIÓN

I

DE LA PLUSVALÍA AL PLUS-DE-GOZAR

La esencia de la teoría psicoanalítica
es un discurso sin palabras

En el pizarrón

Volvemos a encontrarnos para un seminario cuyo título, *De un Otro al otro*, elegí con el propósito de indicarles las grandes referencias en torno de las cuales deben girar mis palabras de este año, palabras cruciales en la medida en que se trata de definir qué pasa con este discurso llamado el discurso psicoanalítico, cuya intervención en el momento actual conlleva tantas consecuencias.

Se ha puesto una etiqueta sobre el proceso del discurso. Se habló del estructuralismo, palabra que no necesitó mucha invención de parte del publicista que súbitamente la impulsó hace unos pocos meses para englobar a unos cuantos cuyo trabajo había trazado hace mucho tiempo algunos caminos de este discurso.

Me acabo de referir a un publicista. Todos conocen los juegos de palabras que me he permitido en torno de la *poubellication*.[1] Allí estamos, pues, unos cuantos reunidos en el mismo cubo de basura por los gajes del oficio. Se podría tener una compañía más desagradable. A decir verdad, no se me liga allí más que a personas por cuyo trabajo siento la mayor estima, no podría encontrarme mal en ese lugar.

Con respecto al cubo de basura, en esta época dominada por el genio de Samuel Beckett sabemos bastante sobre el tema. Personalmente, por haber vivido en tres sociedades psicoanalíticas desde hace hoy unos treinta años,

1. *Poubellication* condensa en francés *poubelle* (cubo de basura) y *publication* (publicación). [N. de la T.]

en tres tramos de quince, diez y cinco años, sé bastante sobre lo que es convivir con los residuos domésticos.

En cuanto al estructuralismo, se entiende el malestar que produce la manipulación que se pretendería infligir desde el exterior a nuestro hábitat común, y que se tengan ganas de salir un poco a estirar las piernas.

Sin embargo, desde que, por lo que se ve, esta impaciencia atrapa a algunos, se me ocurrió que después de todo no me encuentro tan mal en este cesto.

1

El estructuralismo solo puede identificarse — por lo menos, me parece a mí — con lo que llamaré simplemente lo serio.

Pero, sea como fuere, el estructuralismo no se asemeja en nada a una filosofía, si designamos de este modo una visión del mundo o incluso una manera de asegurar, a diestra y siniestra, las posiciones de un pensamiento.

Si como psicoanalista yo pretendiera de alguna manera introducir lo que se titula ridículamente una antropología psicoanalítica, bastaría para refutarme recordar, en el inicio mismo de este dominio, verdades constitutivas que ofrece el psicoanálisis. Estas conciernen a esos que el Génesis dice que Dios los creó — hay también *lo* creó — hombre y mujer. Dios sabe por qué, conviene decirlo.

A saber, no hay unión del hombre y la mujer sin que la castración *a)* determine en calidad de fantasma la realidad del *partenaire* para el que esta es imposible, *b)* sin que la castración intervenga en esa especie de guarida que la afirma como verdad en el *partenaire* que está realmente dispensado de ella, salvo exceso accidental. En uno la imposibilidad de realización de la castración se plantea como determinante de su realidad, mientras que en el otro lo peor con lo que lo amenaza la castración como posibilidad no necesita suceder para ser verdadero, en el sentido en que este término no admite apelación.

El mero hecho de evocarlo implica que, por lo menos en el que es aparentemente nuestro campo, no se admite ninguna armonía, la llamemos como la llamemos. Por eso seguramente se nos impone la pregunta por el discurso que debemos llevar a cabo, adecuado a este campo.

¿Tendremos que preguntarnos de dónde, de alguna manera, partió toda la filosofía? ¿Nos preguntaremos por lo que, respecto de tantos saberes que no carecen de valor ni de eficacia, distingue a este discurso que responde

por sí mismo y que, fundándose en un criterio que el pensamiento apreciaría en su justa medida, merecería llamarse *epistéme*, la ciencia?

En esta progresión en la que el pensamiento acuerda consigo mismo somos llamados a más prudencia, aunque solo sea, en primer lugar, por este desafío que la verdad dirige a lo real, como acabo de destacar. Una regla de pensamiento que debe apoyarse en el no pensamiento como lo que puede ser su causa, con eso nos confronta la noción del inconsciente.

Solo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras — y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología — soy como pensamiento. Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no *por desgracia*. Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata del acto, sino del discurso. En el discurso no debo seguir la regla del pensamiento, sino encontrar su causa. En el entre-sentido — escúchenlo tan obsceno[2] como puedan imaginarlo — está el ser del pensamiento.

A través de mi pensamiento, la causa deja pasar pura y simplemente lo que este ha sido como ser, debido a que, por donde pasó, ella siempre produjo efectos de pensamiento.

Il pleut [llueve][3] es acontecimiento del pensamiento cada vez que se lo enuncia, y el sujeto es en primer lugar ese *il* [él], ese *hile* [cicatriz] diría yo, que deja en cierto número de significaciones. Y por eso este *il* se encuentra cómodo en todo lo que sigue. En efecto, pueden continuar *il pleut* como *il pleut des vérités premières* [llueven verdades primeras], *il y a de l'abus* [hay abuso]. Sobre todo, al confundir, unificar la lluvia como meteoro con el *aqua pluvia*, el agua de lluvia que se recoge, el meteoro es propicio para la metáfora. ¿Por qué? Porque ya está hecho de significantes. *Llueve*. El ser del pensamiento es la causa de un pensamiento fuera de sentido. Nunca fue más que ser de un pensamiento previo.

Ahora bien, la práctica de esta estructura rechaza toda promoción de una infalibilidad. Y solo se vale precisamente de la falla, o más bien de su proceso mismo. Hay en efecto un proceso de la falla, y de este proceso se vale la práctica de la estructura, pero solo podría utilizarlo siguiéndola, lo que no es de ninguna manera superarla, sino poder captarla en la consecuencia

2. Hay homofonía entre *sens* (sentido) y *sein* (seno), y juego de palabras con *obscène* (obsceno). [N. de la T.]

3. *Il pleut* (llueve): verbo impersonal, precedido en francés de *il*, que funciona como pronombre neutro invariable y no se traduce al español. [N. de la T.]

que se coagula en el punto mismo en que se detiene la reproducción del proceso. Es decir que su tiempo de detención marca su resultado.

Se explica así — digámoslo discretamente al pasar — que todo arte sea defectuoso. Solo cobra fuerza cuando se recoge lo que se hunde allí donde se produce su desvanecimiento. Por eso la música y la arquitectura son las artes supremas. Entiendo supremas técnicamente, como lo máximo en lo basal, que produce la relación del número armónico con el tiempo y el espacio, desde el punto de vista precisamente de su incompatibilidad. En efecto, ahora lo sabemos bien, el número armónico es solo un colador que no retiene ni uno ni otro, ni este tiempo ni este espacio.

Esto es lo que el estructuralismo toma en serio. El estructuralismo toma en serio el saber como causa, causa en el pensamiento, y por lo general — es preciso decirlo — con una mira delirante.

No se asusten. Son palabras iniciales, recordatorios de certezas, no de verdades.

Antes de introducir hoy los esquemas de los que me propongo partir, aún me gustaría indicar que, si hay algo que de ahora en más deben retener, es lo que me ocupé de escribir hace un rato en el pizarrón — *La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras.*

Se trata de la esencia de la teoría. La esencia de la teoría psicoanalítica es la función del discurso y precisamente por el hecho, que podrá parecerles nuevo o por lo menos paradójico, de que lo llame *sin palabras.*

¿Qué ocurre con la teoría en el campo psicoanalítico? Yo escucho al respecto murmurar en torno a mí extraños ecos. No falta el malentendido. Con el pretexto de que al plantear todo un campo del pensamiento como manipulación parezco cuestionar principios tradicionales, mis palabras se traducen — sorprendentemente, por tratarse de lugares o de cabezas cercanas a mí — en algo que se llamaría *la imposibilidad teórica.*

Un día enuncié, en un contexto que explicaba bien lo que quería decir esto, que no hay universo de discurso. Pues bien, ¿no encontré acaso, en el decurso de algunas líneas, que parecía concluirse de ello — *Entonces, ¿para qué tomarnos el trabajo?*?

Mi decir no se presta sin embargo a ninguna ambigüedad. No se entiende por qué el hecho de que se pueda enunciar, que se haya enunciado, que no hay cierre del discurso tenga como consecuencia que el discurso sea imposible, ni tampoco siquiera desvalorizado. Muy lejos de esto. Precisamente a partir de allí tienen la carga de este discurso, y especialmente la de conducirlo bien, teniendo en cuenta lo que quiere decir este enunciado, que no hay universo de discurso.

No hay, pues, en este aspecto nada de mi parte para corregir. Simplemente necesito volver a este punto para dar los siguientes pasos, detallando las consecuencias que se inducen del discurso ya presentado. Quizá también necesite volver a lo que puede hacer que, aunque estando tan atado como puede estarlo un analista a las condiciones de este discurso, en todo momento sea posible mostrar así su debilidad.

Antes de entrar en este campo, permítanme un poco de música.

2

Hubo una época en la que yo había tomado el ejemplo del pote, lo que implicó tal escándalo que decidí dejar este pote al margen de mis *Escritos.*

El pote es la imagen sensible de una noción, *es* de alguna manera esta significación, modelada por él mismo.

Manifestando la apariencia de una forma y un contenido, el pote hace pensar, en efecto, que el contenido es la significación, como si el pensamiento manifestara allí una necesidad de imaginarse teniendo otra cosa que contener — lo que la expresión *contenerse* designa cuando se refiere a un acto intempestivo. He denominado al pote *de mostaza* para destacar que, lejos de contenerla de manera necesaria e ineludible, es precisamente por estar vacío por lo que asume su valor de pote de mostaza. Es porque la palabra *mostaza* está escrita encima. Pero *mostaza* [*moutarde*] quiere decir que ese pote no ve el momento [*moult lui tarde*] de alcanzar su vida eterna de pote, que comenzará cuando sea agujereado.

En efecto, con este aspecto lo recogemos a lo largo de los años en excavaciones al buscar en las tumbas el testimonio del estado de una civilización. Se nos cuenta que la vasija está agujereada en homenaje al difunto, y para que el viviente no pueda utilizarla. Por supuesto, es una razón. Pero tal vez haya otra, a saber, que la vasija está hecha para producir este agujero, para que este agujero se produzca, según ilustra el mito de las Danaides. En este estado agujereado, cuando la resucitamos de su lugar de sepultura, la vasija se pavonea en la estantería del coleccionista. En ese momento de gloria ocurre con ella lo que también ocurre con Dios — en esta gloria revela precisamente su naturaleza.

Aparece entonces lo que es la estructura del pote — no digo su materia —, a saber, correlativa de la función del tubo y del tambor. Si buscamos en la

naturaleza las preformas, veremos que una vez extraída la vida de cuernos o caracolas, sigue siendo allí donde hay que mostrar lo que es su esencia, a saber, su capacidad sonora.

Civilizaciones enteras solo están representadas para nosotros por esos recipientes con la forma de una cabeza o incluso de algún animal, cubierto él mismo de tantos signos que no podemos penetrar, por falta de documentos correspondientes.

Aquí sentimos que la significación, la imagen, está en el exterior, y que en el interior está precisamente lo que yace en la tumba donde lo encontramos, a saber, materias o sustancias preciosas, perfumes, oro, inciensos y la mirra, según se expresa.

¿El pote explica la significación de lo que está allí como qué? Como un valor de uso o, más bien, un valor de cambio con otro mundo y otra dignidad. Como un valor de homenaje.

Haber encontrado en vasijas los manuscritos del Mar Muerto nos permite apreciar que no es el significado lo que está en el interior, sino precisamente el significante. Con él tendremos que tratar cuando esté en juego lo que nos importa, a saber, la relación del discurso y la palabra en la eficiencia analítica.

Habiendo llegado el momento de ofrecer lo que les ilustrará la unidad de la función teórica en este progreso llamado propia o impropiamente estructuralista, pido que se me permita un salto.

Recurriré a Marx, cuyas palabras, importunado como estoy desde hace mucho tiempo, lamento no haber introducido antes en un campo donde sin embargo está perfectamente en su lugar. Con una homología que se apoya en Marx, procederé a presentar hoy el lugar donde tenemos que situar la función esencial del objeto *a*.

Primero recordaré lo que han puesto en evidencia, y no muy lejos de aquí, trabajos recientes, precisamente comentarios de Marx que eran, hasta la retractación de su autor, designados como estructuralistas. Este autor plantea el problema del objeto del capital. Nosotros veremos qué permite enunciar paralelamente la investigación psicoanalítica.

Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un mercado del trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural en su discurso, y que se llama la plusvalía.

Resulta que este progreso inspira el acto revolucionario que se conoce. O más bien, que se conoce muy mal, porque no es seguro que la toma del

poder haya resuelto la subversión del sujeto — capitalista — prometida por este acto, y que haya tenido de hecho consecuencias faustas a gusto incluso de los marxistas que habrían tenido que recogerlas. Pero por ahora esto nos importa poco. Lo importante es lo que Marx designa y lo que quiere decir su avance.

Estructuralistas o no, estos comentaristas de Marx parecen haber demostrado que Marx por su parte era estructuralista. Y es que justamente por lo que es él como ser de pensamiento, hasta el punto que determina la predominancia del mercado del trabajo, se desprende como causa de su pensamiento la función — oscura, hay que decirlo, si esta oscuridad se reconoce en la confusión de los comentarios — de la plusvalía.

En efecto, con lo que ahora diré del progreso analítico, espero que se aclare la identidad del discurso con sus condiciones.

El trabajo no era nuevo en la producción de la mercancía, como tampoco era nueva la renuncia al goce, cuya relación con el trabajo ya no tengo que definir aquí. Desde el principio, en efecto, y contrariamente a lo que dice o parece decir Hegel, esta renuncia constituye al amo, quien piensa volverla el principio de su poder. La novedad es que haya un discurso que articule esta renuncia, y que haga aparecer lo que llamaré la función del plus-de-gozar. Aquí está la esencia del discurso analítico.

Esta función aparece debido al discurso y demuestra en la renuncia al goce un efecto del discurso mismo. Para delimitar las cosas, es preciso en efecto suponer que en el campo del Otro está el mercado, que totaliza los méritos, los valores, que asegura la organización de las elecciones, de las preferencias y que implica una estructura ordinal, hasta cardinal.

El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón de sujeto, en el sentido en que se dice razón de Estado, si no hubiera en el mercado del Otro como correlato el establecimiento de un plus-de-gozar recuperado por algunos.

Demostrar cómo el plus-de-gozar procede de la enunciación, es producido por el discurso y aparece como un efecto, exigiría sin duda un discurso bastante prolongado. Pero tampoco será algo tan nuevo para sus oídos si me leyeron, porque es objeto de mi escrito "Kant con Sade", donde se demuestra la total reducción del plus-de-gozar al acto de aplicar sobre el sujeto el término *a* del fantasma, por medio del cual el sujeto puede plantearse como causa de sí en el deseo.

En el futuro, elaboraré esto retomando la apuesta de Pascal, que ilustra excelentemente la relación de la renuncia al goce con la dimensión de la

apuesta. La vida en su totalidad se reduce ella misma en este caso a un elemento de valor. Rara manera de inaugurar el mercado del goce en el campo del discurso. Pero ¿no es allí simple transición, después de la función de los bienes consagrados a los muertos que hace un momento vimos inscribirse en la historia?

Además, no es lo que ahora está en discusión. Tenemos relación con la teoría en la medida en que esta se aligera de la función del plus-de-gozar. Sin embargo, en torno del plus-de-gozar se juega la producción de un objeto esencial cuya función se trata ahora de definir — el objeto *a*.

La rudeza de los ecos que recibió la introducción de este término sigue siendo para mí la garantía del orden de eficacia que yo le confiero, de acuerdo con el pasaje repetido, célebre, de Marx, donde este se deleita en los tiempos en que ubicaba en el desarrollo de su teoría la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento.

Yo enuncié — *el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante*. Se trata de una definición. Puede exigirse que una definición sea correcta y que una enseñanza sea rigurosa. Cuando el psicoanálisis está llamado a responder a algo que no deben creer que tengo la intención de elidir, y que es la crisis que atraviesa la relación del estudiante con la Universidad, resulta intolerable, impensable, que nos contentemos con lanzar que hay cosas que de ninguna manera podrían definirse como un saber. Si el psicoanálisis no puede enunciarse como un saber y enseñarse como tal, no tiene estrictamente qué hacer allí donde no se trata de otra cosa.

Si el mercado de los saberes está tan especialmente sacudido por el hecho de que la ciencia le aporta esa unidad de valor que permite ahondar en lo que atañe a su intercambio hasta sus funciones más radicales, no es por cierto para que el psicoanálisis presente su propia dimisión, cuando puede perfectamente articular algo al respecto. Todos los términos empleados a propósito de esto, como el de no conceptualización, toda mención de no sé qué imposibilidad, solo designan la incapacidad de quienes los promueven. Sin duda la estrategia con la verdad, que es la esencia de la terapéutica, no puede residir como tal en ninguna intervención particular llamada interpretación. Sin duda en la práctica pueden hallar su oportunidad todo tipo de funciones particulares, juegos felices en el orden de la variable. Sin embargo, esta no es una razón para desconocer que solo tienen sentido si se sitúan en el punto preciso en que la teoría les da su fuerza.

Se trata sencillamente de esto.

El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía.

Así, el plus-de-gozar permite aislar la función del objeto *a*.

3

¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que constituye precisamente su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con un *yo digo*. Hablar es distinto de plantear *yo digo lo que acabo de enunciar*. El sujeto del enunciado dice *yo digo*, dice *yo planteo*, como hago yo aquí en mi enseñanza. Yo articulo esta palabra. No es poesía. Digo lo que está escrito aquí, y puedo incluso repetirlo, lo que es esencial, de manera que, repitiéndolo, para variar agrego que lo he escrito.

He aquí este sujeto eximido de sostener lo que él enuncia. ¿De este modo llegará a esa pureza de la palabra, a esa palabra plena de la que hablé en tiempos de evangelización? ¿A quién estaba dirigido el discurso llamado "Discurso de Roma" sino a las orejas más cerradas para escucharlo? No calificaré lo que proveía a esas orejas de estas cualidades opacas, porque estaría manifestando una apreciación que solo sería ofensiva.

Pero observen lo siguiente. Al hablar de la Cosa freudiana, me he lanzado en algo que yo mismo llamé prosopopeya. Se trata de la verdad que enuncia — *Soy, pues, para ustedes el enigma de aquella que se escabulle no bien aparece. Hombres que tanto pretenden disimularme bajo los oropeles de sus conveniencias, no por ello dejo de admitir que su embarazo sea sincero.* Señalo que en otra ocasión indiqué la función del término *embarazo*. *Porque aun cuando ustedes se vuelven mis heraldos, no valen más para llevar mis colores que estos hábitos suyos, y semejantes a ustedes mismos, fantasmas es lo que son, ¿cómo pasaré a ustedes, dónde estaba antes de este pasaje? Tal vez un día se lo diga. Pero para que me encuentren donde estoy, les enseñaré por qué signo reconocerme, hombres, escuchen: les doy el secreto. Yo, la verdad, hablo.* No escribí *digo*. Si lo que habla apareciera, seguramente el análisis estaría cerrado, como escribí irónicamente. Pero es justamente lo que no ocurre o lo que, cuando ocurre, merece puntuarse de manera distinta.

Retomemos lo que se refiere al sujeto aquí cuestionado.

Por un procedimiento artificial, se le pidió en el análisis no ser el que

sostiene lo que se presenta. No debe creerse sin embargo que él se disipa, porque el psicoanalista está allí para representarlo, es decir, para mantenerlo durante todo el tiempo en que él no puede encontrarse respecto de la causa de su discurso. Y de este modo se trata ahora de remitirse a las fórmulas fundamentales, en particular, a la que define el significante como lo que representa a un sujeto para otro significante.

Me sorprende que aún nadie haya observado nunca que como corolario resulta que un significante no podría representarse a sí mismo. Por supuesto, esto tampoco es nuevo, ya que se trata de lo que articulé en torno de la repetición. Pero debemos detenernos un instante para captarlo en vivo — ¿qué puede querer decir, en el giro de esta frase, el *sí mismo* del significante?

Observen bien que cuando hablo del significante, hablo de algo opaco. Cuando digo que es necesario definir el significante como lo que representa a un sujeto para otro significante, eso significa que nadie sabrá nada al respecto, salvo el otro significante. Y el otro significante no tiene cabeza, es un significante. Al mismo tiempo que aparece, el sujeto es enseguida ahogado, borrado. ¿Cómo algo de este sujeto que desaparece cuando surge, producido por un significante para enseguida extinguirse en otro, puede constituirse y hacerse pasar al final por un *Selbstbewußtsein* — es decir, algo que se satisface por ser idéntico a sí mismo? Esto es lo que se trata de ver ahora.

Más allá de la forma en la que se produce en su presencia, el sujeto no podría reencontrarse en su representante significante sin que tenga lugar esta pérdida en la identidad que se llama, hablando con propiedad, el objeto *a*. Esto es lo que indica la teoría de Freud respecto de la repetición. Gracias a esto, no se identifica nada de ese algo que es el recurso al goce, donde, por virtud del signo, algo distinto viene a su lugar, es decir, el rasgo que lo marca. Nada se produce allí sin que un objeto se pierda en ese sitio.

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama el plus-de-gozar, que es estrictamente correlativo de la entrada en juego de lo que desde ese momento determina todo lo relativo al pensamiento.

Lo mismo sucede con el síntoma. ¿En qué consiste este sino en la mayor o menor facilidad del recorrido del sujeto en torno de eso que nosotros llamamos el plus-de-gozar, pero que él es muy incapaz de nombrar? A menos que le dé la vuelta, no podría llevar a cabo nada de lo que concierne no solo a sus relaciones con sus semejantes, sino también a su relación más profunda, su relación llamada vital. Las referencias y configuraciones económicas son aquí mucho más propicias que las que se ofrecían a Freud provenientes de la termodinámica, y que están más lejos en este caso, aunque no son completamente impropias.

Este es entonces el elemento capaz de permitirnos avanzar en el discurso analítico. En la definición del sujeto como causado por la relación intersignificante, planteamos teóricamente, a priori y sin haber necesitado una larga recursión para constituir sus premisas, algo que nos prohíbe para siempre atraparlo.

Esta es además la ocasión de percibir lo que da al sujeto la unidad — llamémosla provisionalmente preconsciente, no inconsciente — que hasta hoy permitió sostenerlo en su pretendida suficiencia. Lejos de ser suficiente, es en torno de la fórmula ($\$ \lozenge a$), en torno del ser del *a*, del plus-de-gozar, como se constituye la relación que hasta cierto punto nos permite ver cumplirse esta soldadura, esta precipitación, este congelamiento, que hace posible unificar un sujeto como sujeto de todo discurso.

Haré en el pizarrón un esquema que representa lo que está en juego.

La primera fórmula indica que en su relación con otro significante S_2, un significante S_1 representa al sujeto, S barrado, que nunca podrá atraparse.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

La segunda pretende indicar que un significante cualquiera en la cadena, aquí S_3, puede ponerse en relación con lo que no es sin embargo más que un objeto, el *a*, que se fabrica en la relación con el plus-de-gozar.

$$S_3 \lozenge a$$

Por apertura del juego del organismo, el objeto puede asumir la figura de estas entidades evanescentes cuya lista, que va del seno a la deyección y de la voz a la mirada, ya di. Son otras tantas fabricaciones del discurso de la renuncia al goce. El resorte de esta fabricación es el siguiente — en torno de ellos puede producirse el plus-de-gozar.

Como les señalé a propósito de la apuesta de Pascal — incluso solo habría una vida más allá de la muerte para ganar gracias a la apuesta, y haría falta que trabajemos bastante en esta para saber cómo conducirnos en la otra.

Este trabajo, así como el intercambio al que procede la apuesta con algo que sabríamos que vale la pena, tiene por resorte una función correlativa de la del plus-de-gozar que es la del mercado. Ella está en el fondo mismo de la idea que aparentemente Pascal maneja con la extraordinaria ceguera de quien está él mismo al comienzo del período de desencadenamiento de esta función del mercado. Si bien él introdujo el discurso científico, no olvidemos que fue él también quien, incluso en el momento más extremo de su retiro y su conversión, quería inaugurar una compañía de ómnibus parisinos. Este Pascal no sabe lo que dice cuando habla de una vida feliz, pero nosotros tenemos la encarnación de ello. ¿Qué más puede atraparse con el término *feliz* sino precisamente la función que se encarna en el plus-de-gozar?

Además nosotros no necesitamos apostar sobre el más allá para saber cuánto vale allí donde el plus-de-gozar se descubre bajo una forma desnuda. Esto tiene un nombre — se llama perversión. Y, por eso, a mujer santa hijo perverso. No hay ninguna necesidad del más allá para que de una a otro se cumpla la transmisión de un juego esencial del discurso.

Este esquema permite concebir cómo se juega en torno del fantasma lo que atañe a la producción del *a*.

$$\frac{\$}{a} \qquad \frac{\$ \lozenge (\$ \lozenge (\$ \lozenge a))}{a}$$

La reiteración del significante que representa al sujeto, S barrado, en relación con él mismo es correlativa del *a* ubicado bajo la barra. Inversamente, la relación del sujeto y el objeto adquiere por esto consistencia en ($\$ \lozenge a$), donde se produce algo que ya no es ni sujeto ni objeto, sino que se llama fantasma. Desde entonces, los otros significantes, encadenándose, articulándose, y al mismo tiempo congelándose en el efecto de significación, pueden introducir este efecto de metonimia que suelda al sujeto.

Por ejemplo, en la frase *Se pega a un niño*, es equivalente que el sujeto, ese ser solidario del que tenemos la debilidad de dar una imagen omnivalente en el discurso como si pudiera haber un sujeto de todos los significantes esté en el momento del *un niño*, en el momento del *pega* o en el momento del *se*.

Si, por la regla analítica, algo puede estar bastante flojo en esta cadena

para que se produzcan efectos reveladores, ¿cómo acentuar este hecho para que cobre dimensión? Para ilustrar la aparición de la verdad en la experiencia analítica, la destaqué como un *Yo hablo* mítico. Sin duda es el ideal, pero se trata ahora de comprender que la verdad así emitida está atrapada y suspendida entre los dos registros cuyos límites planteé en el título de mi seminario este año, el del Otro y el de *a* minúscula.

¿Qué es el Otro? Es ese campo de la verdad que definí como el lugar donde el discurso del sujeto adquiriría consistencia, y donde se coloca para ofrecerse a ser o no refutado. Descartes se preguntaba si es o no un dios el que garantiza este campo. Pero hoy este problema está totalmente desplazado, ya que no hay en el campo del Otro posibilidad de entera consistencia del discurso.

Me disculparán no tener el tiempo para mostrárselo esta vez. Me bastará decirles que es algo demostrable. Espero poder articulárselo la próxima, y precisamente en función de la existencia del sujeto. Se trata de una demostración que ya les había escrito una vez rápidamente en el pizarrón. Esta resulta muy fácil de encontrar en el primer capítulo de lo que se llama teoría de los conjuntos. Aún hará falta, por lo menos para una parte de las orejas que están aquí, mostrar por qué es pertinente introducir en la elucidación de la función de nuestro discurso, de nosotros analistas, una función extraída de una lógica de la que sería completamente erróneo creer que llamarla matemática es excluirla y remitirla al anfiteatro vecino.

Si la consistencia de lo que se llama la verdad no puede asegurarse en ninguna parte en el Otro, ¿dónde está la verdad sino en aquello por lo que responde la función del *a*? Además, en otra oportunidad ya comenté qué ocurre con el grito de la verdad.

Yo, la verdad — escribí —, *hablo*, soy pura articulación pronunciada para el embarazo de ustedes. Esto es lo que puede decir la verdad para conmovernos. Pero no es esto lo que grita aquel que es sufrimiento por *ser* esta verdad. Ese debe saber que su grito no es más que grito mudo, grito en el vacío, grito que ya antes ilustré con el famoso grabado de Munch.

En este nivel, ¿qué en el Otro puede responder al sujeto? Solamente lo que le da su consistencia y su fe ingenua en lo que es como yo [*moi*].[4] A

4. El francés distingue entre *je*, forma átona del pronombre personal de la primera persona del singular que representa la persona y forma bloque con el verbo, y *moi*, forma tónica de dicho pronombre que sirve para evidenciar la persona y refiere al yo como instancia psíquica. En la traducción, solo se indicará el término francés entre corchetes cuando se trate de este último caso. [N. de la T.]

saber, lo que es allí el verdadero sostén — su fabricación como objeto *a*. No hay nada frente al sujeto más que este, el uno-en-más [*l'un-en-plus*] entre tantos otros, y que no puede de ninguna manera responder al grito de la verdad, salvo que él es precisamente su equivalente — el no goce, la miseria, el desamparo y la soledad. Tal es la contrapartida del *a*, de ese plus-de-gozar que constituye la coherencia del sujeto como yo [*moi*].

No queda nada para decir — a menos que hoy quiera dejarlos con algo que los haga sonreír un poco más y que para ello retome del Eclesiastés las palabras de un viejo rey que no encontraba contradicción entre ser el rey de la sabiduría y poseer un harén.

Sin duda todo es vanidad — les dice —, *goza de la mujer que amas*. Es decir, haz anillo de ese hueco, de ese vacío que está en el centro de tu ser. No hay prójimo salvo ese hueco mismo que está en ti, el vacío de ti mismo.

Seguramente, esta relación solo está garantizada por la figura que sin duda le permite a Freud mantenerse a lo largo de este camino peligroso, y ponernos en condiciones de esclarecer las relaciones que de otro modo no habrían sido soportables sin la Ley divina, ese mito que deja en su entera primitividad el goce entre el hombre y la mujer. Debemos decir al respecto — *Dale lo que no tienes, ya que solo puede unirte a ella su goce.*

De este modo, a la manera de un simple, un total, un religioso enigma, ese que solamente se aborda en la cábala, hoy doy esto por finiquitado.

13 DE NOVIEMBRE DE 1968

LA INCONSISTENCIA DEL OTRO

II

MERCADO DEL SABER, HUELGA DE LA VERDAD

La estructura es lo real
De un discurso que tiene consecuencias
Lenguaje y lógica
La frustración del trabajador
La renuncia al goce

La última vez, que era la primera, me referí pues a Marx introduciendo, junto a la de plusvalía, una noción nueva.

En un primer momento presenté la relación de estas dos nociones como homológica, con todas las reservas que implica este término.

La plusvalía se llama, en la lengua original en que esta noción fue, no nombrada por primera vez, sino descubierta en su función esencial, *Mehrwert*.

Escribí la palabra en el pizarrón, porque sabe Dios lo que ocurriría si no hacía más que pronunciarla frente a lo que tengo como auditorio, y especialmente en lo tocante a psicoanalistas, cuando estos provienen de lo que se llama, por naturaleza o herencia, los agentes dobles. Se me dirá de inmediato que es la Madre verde,[5] y que vuelvo a caer en caminos trillados. De la misma manera que utilizan mi *eso habla* para restablecer el deseo supuestamente obstinado del sujeto de encontrarse al abrigo en el vientre materno.

Luego a esta plusvalía le enganché, le superpuse, le adosé por detrás la noción de plus-de-gozar.

Así se dijo en la lengua original, es decir, en francés, la última vez por primera vez. Para traducirla a la lengua que me ha inspirado, la llamaré, siempre que ningún germanista en esta asamblea se oponga, *Mehrlust*.

5. El término alemán *Mehrwert* tiene sonido similar al francés *Mère verte,* literalmente, "Madre verde". [N. de la T.]

Por supuesto, no realicé esta operación sin referirme discretamente, con el modo alusivo que a veces utilizo, a ese cuyas investigaciones, por qué no, y cuyo pensamiento me inspiraron, a saber, Althusser.

Según la costumbre, en las horas que siguieron esto provocó un tole tole en los cafés donde se reúnen para conversar sobre lo que se dice aquí. Cuán halagado me siento, cuán colmado incluso. A decir verdad, no niego lo que puede decirse en este caso, puesto que además introduje mis palabras de la última vez recordando el factor *poubellicant* o *poubellicatoire*,[6] como quieran llamarlo, del estructuralismo.

Justamente, yo había aludido a que, según los últimos rumores, Althusser no se hallaba tan cómodo en el estructuralismo y había recordado tan solo que, más allá de lo que confiese o niegue al respecto, parece a quien lo lee que su discurso hace de Marx un estructuralista y precisamente porque subraya su seriedad.

Sería erróneo creer que aquí resulte esencial el humor, sea cual fuere, que puede provocar la adhesión a una bandera.

Me gustaría volver a la estructura.

1

La estructura debe entenderse en el sentido de que es lo más real, que es lo real mismo.

Al menos esto es lo que enuncio por mi parte y lo que señalé en otras oportunidades. Ya en la época en que dibujaba en el pizarrón, hasta manipulaba algunos de esos esquemas con los que se ilustra la topología, subrayaba que no se trataba de ninguna metáfora.

Una de dos. O esto de lo que hablamos no tiene ningún tipo de existencia, o, en caso de que el sujeto tal como lo articulamos la tuviera, estaría hecho exactamente como esas cosas que inscribía en el pizarrón, siempre que sepan que esta pequeña imagen, que es todo lo que puede ponerse en una página para expresarlo, solo está en ese lugar para representarles ciertas conexiones que, aunque no pueden ilustrarse, pueden perfectamente escribirse.

6. Participio presente y adjetivo del neologismo comentado en la nota 1 de la pág. 11. [N. de la T.]

La estructura es entonces real, lo que se determina generalmente por convergencia hacia una imposibilidad. Por eso es real.

Hoy hablo de la estructura solo porque me veo forzado a ello por el tole tole de los cafés, pero no debería necesitar hablar de ella puesto que la digo. Lo que digo plantea la estructura porque apunta, como señalé la última vez, a la causa del discurso mismo.

Implícitamente, y como cualquiera que enseña, al querer desempeñar esta función, desafío en principio a que se me refute por un discurso que motive el discurso de un modo distinto de como acabo de decirlo, a saber, lo repito para los sordos — el discurso apunta a la causa del discurso mismo.

Todos son libres de motivar el discurso de otro modo, como expresión o como relación con un contenido al que se le inventa la forma. Pero señalo entonces que en esta posición es impensable que inscriban de cualquier manera la práctica del psicoanálisis, y ni siquiera como charlatanería. Deben entender que la cuestión es saber si existe el psicoanálisis. Esto es lo que está en juego.

Pero, por otro lado, hay algo por lo que este se afirma indiscutiblemente. Ocurre que es síntoma del punto del tiempo al que hemos llegado en lo que llamaré, con esta palabra provisional, la civilización.

Sin bromas. No estoy hablando de la cultura. La civilización es más vasta. Por otra parte, es solo una cuestión de convención. Intentaremos situar la cultura en el uso actual que se hace de este término en cierto nivel que llamaremos comercial.

Volvamos a mi discurso y a lo que entiendo por un discurso valioso. Usando una metáfora que varias veces utilicé para transmitirlo, lo compararé con la huella de un cincel en esta materia a la que me refiero cuando hablo de lo real del sujeto.

Por el modo en que esta cinceladura cae en la estructura, se revela como lo que es. Si se desplaza la cinceladura a alguna parte, las relaciones cambian, de modo que lo que no se veía antes se ve después. Mientras indicaba que no es una metáfora, lo ilustré con una cinceladura en la banda de Moebius, que produce una banda que ya no tiene nada que ver con lo que era antes. El paso siguiente que debe darse es percibir a partir de esta transformación que la cinceladura es en sí misma toda la banda de Moebius.

Este es un modo de hablar de la más humilde de las metáforas. Digamos que al comienzo no vale la pena hablar más que de lo real donde el discurso mismo tiene consecuencias. Llámenlo estructuralismo o no. Se trata de lo que la última vez denominé la condición de lo serio.

Esta condición es particularmente exigible en una técnica, la del psicoanálisis, que pretende que el discurso tenga consecuencias, ya que el paciente solo se somete de un modo artificialmente definido a un discurso reglado para que tenga consecuencias.

Nada prevalece contra estas observaciones, y ciertamente no esas voces que me imputan descuidar la dimensión energética y que vemos desplegarse en libracos cuyo texto está por otra parte birlado de mi propio discurso. Yo dejo pasar cosas así cuando se trata de respuestas polémicas. Pero aquí estamos en lo vívido del tema, puesto que, como hice observar la última vez, reemplacé esta referencia estimulante a la energética — estimulante sobre todo para los que ignoran incluso lo que significa — por una referencia a la economía política, de la que resultaría difícil sugerir en los tiempos que corren que es menos materialista.

Sin embargo, no desdeñemos la energética en esta ocasión. Si aplicamos lo que acabo de decir, para que la energética se refiriera a nuestro campo haría falta que el discurso tenga consecuencias en él. Pues bien, justamente, las tiene. Hablo de la verdadera energética y de la física que le da su lugar en la ciencia.

Antes que se publiquen esas objeciones risibles, yo había subrayado en cursos que los interesados pudieron perfectamente escuchar, ya que los utilizaban luego en sus propias conferencias, que la energética ni siquiera es concebible si no es como consecuencia del discurso. Aunque se trate de la física resulta claro que, sin punto de referencia significante de las alturas y los niveles respecto de los cuales se evalúa la función inicial del trabajo entendido en el sentido de la física, no hay siquiera probabilidad de comenzar a formular el principio de toda energética, en el sentido literal del término, a saber, la referencia a una constante, que es justamente lo que se llama energía, en relación con un sistema cerrado, otra hipótesis esencial. Que pueda hacerse con esto una física y que funcione, es la prueba de lo que ocurre con un discurso que tiene consecuencias.

Al mismo tiempo, esto supone que la física implica la existencia de un físico. Y lo que es más, no se necesita cualquier físico, sino uno con un discurso correcto en el sentido en que acabo de articularlo, es decir, un discurso que valga la pena decir y no sea solamente un latido del corazón, que es aquello en lo que se convierte la energética cuando se la utiliza de manera tan delirante y confusa como a la noción de libido cuando se ve en ella lo que se llama una pulsión de vida.

Decir que la física es impensable sin el físico no es fundarla en un postulado idealista. Espero que no se encuentre aquí ningún juicio para formular

esta objeción, que sería bastante graciosa en el contexto de lo que acabo de enunciar, puesto que estoy diciendo que el discurso de la física determina al físico y no al revés. Nunca hubo físico verdadero hasta que este discurso se impuso.

Tal es el sentido que doy al discurso admisible en la ciencia.

Solo que existe el argumento realista. Uno se imagina ineluctablemente que la naturaleza está siempre allí, estemos o no nosotros, nosotros y nuestra ciencia, como si nuestra ciencia fuera nuestra y nosotros no estuviéramos determinados por ella.

No lo discuto en absoluto. La naturaleza está allí. Lo que la distingue de la física es que la física merece que se diga algo de ella, que el discurso tiene consecuencias en ella, mientras que, como todos saben, ningún discurso tiene ninguna en la naturaleza, y por eso incluso se la ama tanto. Ser filósofo de la naturaleza nunca dio en ninguna época un certificado de materialismo, tampoco de cientificidad.

Pero si la física nos da un modelo de un discurso que vale la pena, las necesidades del nuestro deben retomarse desde más arriba.

2

Todo discurso se presenta como rico en consecuencias, pero oscuras. En principio, nada de lo que decimos deja de acarrearlas. Sin embargo, no sabemos cuáles.

Retomaré las cosas a nivel del lenguaje, y para marcar bien los límites.

Observamos en el lenguaje una sintaxis tal que la encarnan un gran número de lenguas que, por falta de audacia, llamamos lenguas *positivas*. Dado que acabo de hacer una observación sobre la naturaleza que, según creo, les pareció pertinente, ¿por qué abstenerse y no llamarlas lenguas *naturales*? Así se verá mejor lo que concierne a la lingüística y lo que permite situarla en el discurso de la ciencia.

Sea cual fuere la preponderancia que demos al lenguaje porque se lo olvida como realidad natural, todo discurso científico sobre la lengua se presenta por reducción de su material.

Se destaca de este modo un funcionamiento en el que se captan consecuencias — diré más, en el que se capta la noción misma de consecuencia, con sus variantes, lo necesario o lo contingente, por ejemplo.

Al reducir el material se opera entonces una separación discursiva. En esto reside todo el valor de lo que afirmo primero, a saber, que no hay metalenguaje, lo que es verdad en el campo del lenguaje natural.

¿Por qué operan esta reducción del material? Acabo de decirlo, para destacar un funcionamiento en el que se captan consecuencias. Desde que captan estas consecuencias, las articulan en algo que tienen el derecho de considerar como una metalengua — excepto que este *meta* solo puede confundir. Por eso yo preferiría contentarme diciendo que separar en el discurso lo que es preciso llamar por su nombre, la lógica, está siempre condicionado por una reducción de material, y por nada más.

Sin indicar otra cosa, lo ilustraré. Reducción de material quiere decir que la lógica comenzó en esa fecha precisa de la historia cuando un entendido reemplazó por una simple letra ciertos elementos del lenguaje que funcionan en su sintaxis natural. Y esto inauguró la lógica. A partir del momento en que introducen en *si esto, entonces aquello* una A y una B, comienza la lógica. Solo a partir de esto es posible plantear sobre el uso de esta A y esta B algunos axiomas y leyes de deducción que merecerán el título de articulaciones meta o, si prefieren, paralingüísticas.

Luego, no más física que se extienda, como la bondad de Dios, a toda la naturaleza, no más lógica que abarque todo el lenguaje.

O sea que o es delirio, locura absurda, detenerse un instante en el psicoanálisis, o lo que este enuncia es que todo lo que ustedes son y hasta lo que son en la medida en que sienten y no solo piensan — aunque no hay por qué experimentar respecto de este término ninguna repugnancia, pues ¿por qué el hecho de pensar sería el privilegio de los intelectuales intelectualistas, que, como todos saben, son la peste de este bajo mundo, y sobre todo de este bajo mundo psicoanalítico, por supuesto? —, todo lo que son cae bajo el peso de las consecuencias del discurso.

Incluso su muerte, pienso en la idea vaga que pueden tener de esta, es inseparable de que puedan hablar de ella, y no me refiero a *hablar de ella ingenuamente*. Incluso la idea que tienen de su muerte, que llamé vaga porque, en efecto, no tiene para ustedes gran peso, es inseparable del discurso, por grande que sea, que puedan urdir a propósito de ella. Por eso el sentimiento que tienen de su muerte es solo vago.

Ni siquiera pueden comenzar a hablar ingenuamente de su muerte. No aludo aquí en absoluto al hecho de que los primitivos serían ingenuos y que por eso hablan de ella de manera tan curiosa. Que la muerte sea siempre en ellos un asunto, un envenenamiento, un azar, una cosa que no va a ninguna

parte, para decirlo todo, un accidente, no prueba en absoluto que hablen de ella de modo ingenuo. ¿Les parece que es ingenuo? Es justamente lo contrario. Y justamente por eso también ellos caen bajo esta ley, a saber, que la sensación que tienen de su muerte es inseparable de lo que pueden decir de ella. Lo que haría falta demostrar.

Una persona, de esas que podrían instruirse un poco aquí y pulir sus fanfarronadas, salió hace un rato porque sin duda piensa que digo banalidades. Debe creerse que es necesario decirlas, si no ¿por qué me tomaría el trabajo después de todo lo que acabo de decir sobre el hecho de que un discurso tenga o no consecuencias? Mi discurso tiene en todo caso como consecuencia esta salida, que es descriptiva.

Por eso sería esencial que tuviéramos en el psicoanálisis algunos espíritus formados en lo que se llama, no sé por qué, la lógica matemática.

Este nombre denota un viejo malestar, como si hubiera otro. La lógica matemática es la lógica a secas. Resulta que implicó la matemática, lo que la distingue de la lógica aristotélica, que evidentemente no implicaba mucho la matemática. Para la lógica es un progreso implicar la matemática, ciertamente lo es. Para llamar a las cosas por su nombre, esta lógica matemática es completamente esencial para la existencia de ustedes en lo real, lo sepan o no.

Justamente porque no lo saben demasiado, de vez en cuando ocurren cosas que conmueven, hablo de cosas muy recientes. Se espera que hable de ellas. Hablaré, hablaré. Todo depende del tiempo que dedique a desarrollar lo que les preparé para hoy. Me gustaría tener algo para darles antes de dejarlos, pero no es seguro porque lo que les ofrezco nunca está muy cronometrado.

El problema no está allí. Lo sepan o no, evidentemente acabo de aludir al hecho, puesto que... He dicho *lo sepan o no*. El raro problema que se plantea al respecto es saber si fue siempre cierto que la lógica matemática tuviera, con respecto a su existencia como sujetos, esas consecuencias que acabo de decir que están allí, lo sepan ustedes o no. ¿Cómo habría podido suceder antes que la lógica que llamamos matemática hubiera despuntado? Se trata del problema de la existencia de Dios.

Ya lo señalé, pero lo repito porque no se lo podría repetir lo suficiente. ¿La lógica matemática estaba ya en las entendederas divinas, antes que ustedes hayan sido afectados por ella en su existencia como sujetos, la cual habría estado de ahí en más condicionada por ella?

El problema es muy importante porque aquí tiene efecto este progreso que consiste en darse cuenta de que un discurso posee consecuencias. Se

necesitó que algo lindara ya con los efectos del discurso para que naciera el de la lógica matemática. En todos los casos, aunque ya sea posible localizar en una existencia de sujeto algo que retroactivamente podemos ligar con algún efecto del discurso de la lógica en esta existencia, es claro y debe sostenerse firmemente que no se manifiestan las mismas consecuencias desde que se profirió el discurso de la lógica matemática.

Allí se sitúan lo necesario y lo contingente en el discurso efectivamente sostenido.

Por eso me cuesta ver por qué la referencia estructural desconocería la dimensión de la historia.

3

Se trata simplemente de saber de qué historia se habla.

La historia tal como está incluida en el materialismo histórico me parece que se ajusta estrictamente a las exigencias estructurales.

¿La plusvalía estaba allí antes que el trabajo abstracto, me refiero a aquel del que esta abstracción se desprende como media social, hubiera resultado de algo que llamaremos la absolutización del mercado? No garantizo la exactitud de la primera palabra, pero quiero pronunciar una palabra que pese, que importe, que tenga efectos.

Es más que probable que la aparición de la plusvalía en el discurso tuviera como condición la absolutización del mercado. Como esta difícilmente puede separarse del desarrollo de ciertos efectos de lenguaje, introdujimos el plus-de-gozar. Se necesitó la absolutización del mercado, que llegó hasta el punto de englobar el trabajo mismo, para que la plusvalía se definiera como sigue.

Nosotros pagamos el trabajo con dinero puesto que estamos en el mercado. Pagamos su verdadero precio, tal como lo define en el mercado la función del valor de cambio. Está sin embargo el valor no pagado en lo que aparece como fruto del trabajo, porque el verdadero precio de este fruto está en su valor de uso. Aunque pagado de manera justa respecto de la consistencia del mercado en el funcionamiento del sujeto capitalista, este trabajo no pagado es la plusvalía.

La plusvalía es, pues, el fruto de los medios de articulación que constituyen el discurso capitalista. Es lo que resulta de la lógica capitalista.

Ahora bien, así articulado, este discurso implica cierta posición del *yo* en el sistema. Cuando este *yo* está en el lugar del trabajador, lo que es el caso cada vez más general, dicha posición supone una reivindicación relativa a la "frustración", entre comillas, del trabajador.

Es raro que implique esto — he aquí lo que hay que decir — porque solo se trata de las consecuencias de un discurso perfectamente definido donde el propio trabajador se inscribe como *yo*. Digo *yo*. Observen que no dije *sujeto*, cuando en realidad hablé del sujeto capitalista.

Avanzo lentamente. Nos volveremos a ver — espero —, salvo los que salen en la mitad, y entenderán que por algo allí dije *sujeto* y aquí *yo*. Lo volveremos a encontrar en un nivel que debería funcionar desde hace mucho tiempo, ya que es el de mi grafo. Ya hace más de diez años que lo construí ante un auditorio de asnos. Todavía no encontraron dónde estaba el *yo* en ese grafo. Será necesario que se lo explique. Para eso, es preciso prepararse. Nosotros labramos. Es trabajo. Esperemos que antes del final pueda decirles cómo se sitúa el trabajo para nosotros en el discurso del que enseña.

Luego, es extraño e interesante que esto implique la idea de frustración, con las reivindicaciones que se siguen y estas pequeñas reconstrucciones que se distinguen con el nombre de revoluciones. No puedo no articular desde ahora que la dimensión introducida en este punto preciso es conflictiva.

Indiqué que era raro y que era interesante, lo cual debería por lo menos incitarlos a reconocer esa dimensión — ¿no es cierto? — que es difícil designar de otro modo que con esta palabra rara, no menos que interesante, pero rara, que es la palabra *verdad*.

La verdad no se capta así. Yo ya la introduje una vez en su confluencia con el saber, confluencia cuya topología he intentado dibujar porque es difícil hablar de algo en psicoanálisis sin introducirla. Resulta clara la prudencia que debe tenerse porque Dios sabe las tonterías de las que me entero que circulan sobre el tema. Trataremos de acercarnos un poco más a esta confluencia.

Partamos de que la realidad capitalista no tiene tan mala relación con la ciencia. No se acomoda a esta nada mal. Aparentemente, la cosa puede seguir funcionando así, por lo menos cierto tiempo.

Hablé de realidad, ¿no es cierto?, no hablé de real. También hablé de lo que se construyó sobre el sujeto capitalista, de lo que se engendró a nivel de la reivindicación fundamentalmente incluida en el reconocimiento de la plusvalía — si no el discurso de Marx no tiene ningún sentido —,

de lo que es propiamente la incidencia científica en algo que es del orden del sujeto.

Luego, la realidad capitalista se acomoda bastante bien a la ciencia, por lo menos en cierto nivel. Por ejemplo, se envían a los orbes espaciales objetos tan bien conformados como habitables.

En cambio, en el nivel más cercano, donde se han engendrado la revolución y las formas políticas que esta suscita, no es seguro que haya algo del todo resuelto en el plano de esta frustración que indicamos que corresponde a una verdad.

Sin duda el trabajador es el lugar sagrado de este elemento conflictivo que es la verdad del sistema y que emerge cuando un saber, que se sostiene tanto más perfectamente cuanto que es idéntico a su propio percepto en el ser, se desgarra en alguna parte. Entonces, demos ese paso que nos permite el hecho de que aquí se trata sin duda de la misma sustancia. Palpemos lo que ocurre con el tejido estructural y demos nuestro tijeretazo.

Se trata del saber. Respecto del saber, en su forma científica, acabo prudentemente de apreciar lo que atañe a la relación de dos realidades que se oponen en nuestro mundo político.

Aunque hace un rato haya parecido que comenzaba a esbozarlo en mi discurso, el saber no es el trabajo. A veces cuesta trabajo, pero también puede dárseles sin este. En el límite, el saber es lo que llamamos el precio. El precio se encarna a veces en el dinero, pero el saber también vale dinero, y cada vez más. Esto debería iluminarnos. ¿Este precio es el precio de qué? Está claro que es el precio de la renuncia al goce.

En el origen empezamos a saber un poco renunciando al goce, sin que haga falta trabajo para eso. No porque el trabajo implique la renuncia al goce toda renuncia al goce solo se hace por el trabajo.

Les llega una iluminación para que sepan moderarse o contenerse. A eso aludí la última vez para definir el pensamiento. Si se detienen un poquito, se darán cuenta por ejemplo de que la mujer no vive solamente de pan, sino también de la castración de ustedes, los varones. Después de esto, conducirán más seguramente su vida. Se trata de un valor de uso.

El saber no tiene nada que ver con el trabajo. Pero para que algo se aclare en este asunto, es preciso que haya un mercado, un mercado del saber. Es preciso que el saber se vuelva una mercancía. Ahora bien, he aquí lo que se precipita, y de lo cual no se tenía idea. Debería tenerse al menos una mínima idea de ello cuando se ve la forma que asumen las cosas y el aire de feria que esto adquiere desde hace algún tiempo en la Universidad.

Hay cosas de las que hablé incidentalmente, desde otros ángulos. Que no haya propiedad intelectual, por ejemplo, no significa que no haya robo. Incluso así comienza la propiedad. Todo esto es muy complicado, porque solo existe, por supuesto, desde que se pagan las conferencias dadas en el extranjero. Quiero decir que es en el extranjero donde se pagan. Y he aquí que incluso en Francia esto está empezando. A partir de ahora se puede otorgar lo que llamé en otro momento, en un círculo íntimo, un premio Arcada a quienquiera que se destaque especialmente en este tipo de especulación.

Pero todo esto no es más que anécdota. El saber no se vuelve mercado por efecto de la corrupción ni de la imbecilidad de los hombres. Desde hace mucho tiempo se sabe que la Sorbona era el lugar elegido por esta suerte de cualidad negativa, esta debilidad. Se lo sabía en cada momento de la historia. En la época de Rabelais ya eran rufianes, como en tiempos de los jansenistas. No falla nunca, ellos están siempre del lado correcto, es decir, del malo.

Esto no es una novedad. Busqué la raíz de lo que se llama ridículamente *los acontecimientos*. No hay el menor acontecimiento en este asunto. Pero volveré a explicarlo.

El proceso mismo por el que se unifica la ciencia, en la medida en que esta se enlaza con un discurso consecuente, reduce todos los saberes a un mercado único. Esta es la referencia nodal para lo que interrogamos. De aquí en más se concibe que también haya algo allí que, pagado en su verdadero precio de saber según las normas constitutivas del mercado de la ciencia, se obtenga empero por nada. Lo llamé el plus-de-gozar.

A partir del saber se percibe finalmente que el goce se ordena y puede establecerse como rebuscado y perverso. Aunque no es algo nuevo, esto solo se revela a partir de la homogeneización de los saberes en el mercado.

¿Qué representa entonces en esta oportunidad el malestar en la cultura, como decimos? Un plus-de-gozar que se obtiene de la renuncia al goce, si se respeta el principio del valor del saber.

¿El saber es un bien? La pregunta se plantea porque su correlato es este — *non licet omnibus*, como ya señalé, *adire Corinthum*. No todo el mundo tiene sin embargo acceso al plus-de-gozar.

¿Qué está pagado en este asunto y qué no lo está? El trabajo, según vimos. Pero, ¿de qué se trata en este registro? Nos orienta lo que ya planteé hace un rato sobre lo que surge de conflictivo de la función de la plusvalía. Es lo que ya llamé la verdad.

La manera en que cada uno sufre en su relación con el goce, en la medida en que este solo interviene por la función del plus-de-gozar, he aquí el síntoma — en cuanto aparece porque no hay más que una verdad social media, abstracta.

He aquí lo que resulta del hecho de que un saber esté siempre pagado en su verdadero precio, pero por debajo del valor de uso que esta verdad engendra continuamente para otros que no son los que están en lo cierto. Implica de este modo la función del plus-de-gozar. Y esta *Mehrlust* se burla de nosotros porque no se sabe dónde anida.

He aquí por qué su hija está muda, queridos míos. Por eso en mayo la cosa adquirió un matiz violento.

Fue una gran *toma de la palabra*, como expresó alguien que no tiene en mi campo un lugar desdeñable. ¿Toma de la palabra? Creo que nos equivocaríamos si homologáramos esta toma con la toma de una Bastilla cualquiera. Me gustaría más una toma de polvo de tabaco o una toma de droga.

Era positivamente la verdad lo que se manifestaba en esta ocasión. Una verdad colectiva, pero en el sentido en que la huelga se aviene bastante bien a esta verdad.

La huelga es justamente una especie de relación que suelda lo colectivo con el trabajo. Es incluso la única. Nos equivocaríamos si creyéramos que un tipo que está en una cadena trabaja colectivamente. Él es quien hace el trabajo, pese a todo. En la huelga se manifiesta la verdad colectiva del trabajo. Pero lo que vimos en mayo era la huelga de la verdad.

También allí era evidente la relación con la verdad. La verdad se extendía sobre los muros. Naturalmente, cabe recordar en este momento la relación que felizmente yo había señalado tres meses antes — la verdad de la estupidez conlleva la pregunta por la estupidez de la verdad.

Hubo incluso tonterías que parecían provenir del discurso de Lacan. Eso lo reproducía casi textualmente. Era casualidad, por supuesto. Se trata evidentemente de que cosas extraídas de su contexto pueden ser verdades, pero eso no quita que sean estupideces. Por esta razón prefiero un discurso sin palabras.

Raro fue lo que se vio de una interrogación apasionada que surgía en el alma de ese a quien llamaré — verán perfilarse su silueta — el cura comunista, cuya bondad tampoco tiene límite en la naturaleza. Contamos con recibir de él palabras morales, son cosas que vienen con la edad.

Hay uno que eternizaré con el nombre de *Mudger Muddle*, que es de mi cosecha. Recuerda el cocodrilo y el lodo en que se baña, y el hecho de que, con una lágrima delicada, los atrae a su mundo bienhechor. Conocí a

Mudger Muddle en la acera del bulevar Saint Germain. Me dijo que investigaba la teoría marxista y que estaba inundado por la felicidad que todo esto reflejaba. Pero no se le había ocurrido que la felicidad puede provenir de la huelga de la verdad. Con el peso que la verdad nos impone en cada momento de nuestra existencia, ¡qué felicidad, por supuesto, no tener con ella más que una relación colectiva!

Les indiqué que estas verdades extendidas en los muros a veces idiotizan. Nadie percibe que están también en mi discurso. Ocurre que en el mío atemorizan. Pero en los muros también atemorizaban. Tantas cosas estúpidas causan un temor sin igual. Cuando la verdad colectiva sale, se sabe que todo el discurso puede largarse. Después entra un poco en vereda. Pero está latente. Por eso los capitales huyen.

Puesto que hoy me arriesgué a dar mi propia interpretación de lo que se llama *los acontecimientos*, me gustaría decirles — *No piensen que esto detiene el proceso*. No se trata incluso por ahora de que se detenga el mercado del saber. Ustedes mismos actuarán para que se establezca cada vez más. Eso es la unidad de valor, ese papelucho que quieren darles. Es el signo de lo que se volverá cada vez más el saber en este mercado llamado la Universidad. La verdad puede tener en él funciones espasmódicas, pero no es lo que regulará para cada uno su existencia de sujeto.

Como les recordé la última vez, hay un texto en el que fui muy amable con la verdad, a la que le hice sostener las palabras más inteligentes que podía atribuirle, las tomaba de lo que digo cuando no digo la verdad. En otras palabras, ningún discurso puede decir la verdad. El discurso que se sostiene es el que puede sostenerse bastante tiempo sin que ustedes tengan motivos para pedirle explicaciones de su verdad.

Aguarden entre la espada y la pared, acorralen a los que se presentarán antes ustedes diciéndoles — *El psicoanálisis, saben, no podemos decir nada al respecto*. Este no es el tono de lo que deben exigir si quieren dominar este mundo con un valor llamado saber. Si un discurso se esconde, solo tienen una cosa por hacer y es pedirle explicaciones. Un discurso que no se articula para decir algo es un discurso vano.

No piensen que decir que todo es vanidad, que es con lo que los dejé la última vez, sea más que un señuelo con el que, como señalé, quise dejarlos partir con el alma en paz hasta retomar este discurso.

Para los que plantean al principio una esencial vanidad de todo discurso, el que sostengo habrá de atraparnos juntos acá la próxima vez.

20 DE NOVIEMBRE DE 1968

III

TOPOLOGÍA DEL OTRO

El par ordenado

La última vez llegamos a un punto que impone que hoy les dé algunas explicaciones que voy a llamar topológicas.

No es algo nuevo que lo introduzca aquí, pero conviene que lo vincule con lo que presenté este año en una forma que designa la relación del saber con algo que es ciertamente más misterioso, tanto más fundamental. El peligro es que se lo considere en función de un fondo respecto del campo de una forma, cuando se trata de algo muy distinto.

He nombrado el goce.

1

Resulta muy evidente que el goce constituye la sustancia de todo lo que hablamos en el psicoanálisis.

El goce tiene ese alcance que nos permite introducir la función propiamente estructural del plus-de-gozar. Por eso no es informe.

El plus-de-gozar apareció en mis últimos discursos en una función de homología respecto de la plusvalía marxista. Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo. Se trata de la misma estofa, en la medida en que está en juego la cinceladura del discurso.

Todos los que siguen desde hace un tiempo suficiente lo que enuncio ven que la relación del plus-de-gozar con la plusvalía gira en torno de la función del objeto *a*.

En cierto sentido, yo inventé este objeto *a*, como puede decirse que el discurso de Marx inventó. ¿Qué significa? El hallazgo de Marx es la plusvalía. Por supuesto, no es que el objeto *a* no haya sido abordado antes de mi propio discurso, pero solo lo fue de manera francamente insuficien-

te, tan insuficiente como lo era la definición de la plusvalía antes que el discurso de Marx la mostrara en su rigor.

Sin embargo, lo importante no es subrayar una equivalencia en el orden del hallazgo, sino preguntarnos por lo que el hallazgo como hecho nos permite pensar, si lo defino primero como *efecto* de un discurso — porque aquí no se trata de teoría, en el sentido en que esta cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente.

El objeto *a* es efecto del discurso analítico y, como tal, lo que digo de él no es más que este efecto mismo. ¿O sea que solo es artificio creado por el discurso analítico? Este es el punto que designo y que es consistente con el fondo de la cuestión tal como la planteo en cuanto a la función del analista.

No habría discurso analítico ni revelación de la función del objeto *a* si el analista mismo no fuera este efecto o, aún más, este síntoma que resulta de cierta incidencia en la historia, que implica la transformación de la relación del saber, determinante para la posición del sujeto, con el fondo enigmático del goce. La cuestión del artificio se modifica, se suspende, encuentra su mediación porque lo que se descubre en un efecto de discurso ya apareció como efecto de discurso en la historia.

En otras palabras, el psicoanálisis solo aparece como síntoma en la medida en que un viraje decisivo del saber en la historia — no digo en la historia del saber —, o de la incidencia del saber en la historia, ya concentró, si puedo decirlo así, la función que define el objeto *a* para ofrecérnosla, para ponerla a nuestro alcance.

Mi traductora italiana, cuya modestia no ofenderé al hablar de ella dado que esta mañana perdió el avión y no se encuentra aquí, es la única que se dio perfecta cuenta, hace ya algún tiempo, de la identidad de la función de la plusvalía y del objeto *a*. ¿Por qué nadie más lo dijo, admitiendo que tal vez la cosa no me haya sido comunicada? Eso es lo raro.

Lo raro seguramente se atenúa si se capta al natural, como hago — es mi destino —, la dificultad del progreso del discurso analítico, la resistencia que crece en la medida misma en que este prosigue.

Dado que además tengo un testimonio que adquiere valor por provenir de alguien de una de las generaciones más jóvenes, ¿no resulta singular que con frecuencia experimente cuánto más fácil es mi intercambio con los de la generación venidera, cuya edad promedio, obtenida por una simple experiencia de cálculo, es, digamos, veinticuatro años?

Hay ahí un efecto que seguramente no diré que es de mi discurso, sino de la dificultad creciente engendrada por lo que llamé la absolutización del mercado del saber.

No diré que a los veinticuatro años todo el mundo es lacaniano, pero seguro que las dificultades que encontré en la época, como se dice, de hacer comprender este discurso, no se producen, por lo menos no en el mismo lugar, cuando trato con alguien que, incluso no siendo en absoluto psicoanalista, aborda solamente los problemas del saber desde su ángulo más moderno, y tiene alguna apertura hacia el dominio de la lógica.

En esta generación empiezan a estudiar mis *Escritos*, se comienza a escribir sobre ellos exámenes o tesis, en resumen, se los somete a la prueba de una transmisión universitaria. Como me llegan ecos de esto, y también frutos, resultados, recientemente constaté, en modo alguno para mi sorpresa, la dificultad de estos jóvenes autores para extraer de los *Escritos* una fórmula admisible y clasificable en los casilleros que se les ofrecen.

Seguramente se les escapa lo mismo que constituye la fuerza y lo esencial de estos *Escritos*, y que retiene sin duda a esos lectores que sigue sorprendiéndome saber que son tan numerosos. Se trata de la dimensión del trabajo representada precisamente en ellos. Quiero decir que cada uno de estos escritos representa algo que tuve que desplazar, empujar, acarrear en el orden de la dimensión de la resistencia.

Esta resistencia no es de orden individual. Depende únicamente de las generaciones.

Cuando yo empezaba a hablar, mis oyentes, atrapados en una relación con el saber que era una relación en pleno deslizamiento, tenían más edad que los de hoy y ya estaban formados de todas las maneras de un modo tal que nada era más difícil que situarlos en esta experiencia anunciadora, y denunciadora, que es el psicoanálisis. Por eso, lo que hoy intento articular lo hago con cierta esperanza de que lo que se me ofrece en la atención de las generaciones más jóvenes se conjugue con lo que se presenta efectivamente como un discurso.

Sin embargo, que no se cuente de ninguna manera con que el discurso aquí sostenido haga profesión articulada de una posición de distancia respecto de lo que verdaderamente se opera en el progreso del discurso analítico. Lo que enuncio del sujeto como efecto mismo del discurso excluye absolutamente que el mío se vuelva sistema. Muy por el contrario, lo difícil de este discurso es indicar por su propio proceso cómo él mismo está gobernado, es señalar por una subordinación del sujeto psicoanalítico, cuyo soporte me vuelvo aquí, lo que lo gobierna y que sostiene todo el saber.

Mi posición, como todos saben, es idéntica en varios puntos a la que se inscribe con el nombre de epistemología. En esta perspectiva se plantea una

pregunta que podría formularse en los siguientes términos. ¿Qué ocurre con el deseo que sostiene de la manera más solapada el discurso aparentemente más abstracto, es decir, el discurso matemático?

La dificultad es, sin embargo, de un orden muy diferente en el nivel en que debo ubicarme. Si se puede dejar en suspenso lo que anima el discurso matemático, está claro que cada una de estas operaciones apunta a tapar, elidir, reunir, suturar en todo momento la cuestión del deseo. Recuerden lo que ya apareció aquí hace cuatro años con la función de la sutura. En el discurso analítico se trata, por el contrario, de dar su plena presencia a la función del sujeto, invirtiendo el movimiento de reducción que habita el discurso lógico, para centrarnos perpetuamente en lo que es falla.

Esto resulta tanto más problemático cuanto que no nos está permitido de ninguna manera suplir esta falla salvo de modo artificial, y entonces necesitamos indicar cuidadosamente qué hacemos cuando nos permitimos designar esta falta, efecto de la significancia de algo que, pretendiendo significarla, no podría ser por definición un significante.

Escribimos S(A̸), significante de A mayúscula barrada, para indicar lo que falta. Como articulé varias veces, esta falta es falta en el significante. ¿Qué quiere decir? ¿Qué representa esta falta en el significante?

Podemos aceptar perfectamente que esta falta sea específica de nuestro destino extraviado. Pero allí donde designamos la falta como tal, esta siempre ha sido la misma. Si hay entonces algo que nos pone en contacto con la historia, es concebir cuánto, durante tanto tiempo, los hombres han podido arreglárselas con eso.

No es este sin embargo el problema que hoy quiero destacar para ustedes. Muy por el contrario, como señalé, se trata de topología.

2

Si hay una fórmula que repetí durante este tiempo con insistencia, es la que establece la determinación del sujeto en el hecho de que un significante lo representa para otro significante.

Esta fórmula tiene la ventaja de insertar al sujeto en la conexión más simple, la más reducida que se pueda plantear, la de un significante 1 con un significante 2. Partir de aquí ya supone no poder perder de vista un instante la dependencia del sujeto.

La relación de este significante 1 con este significante 2 tendrá ecos para todos los que escucharon algo de lo que ocurre en lógica, en la teoría de los conjuntos, con lo que se llama un par ordenado.

Aquí es esperable que los oyentes informados ya no sean en absoluto escasos, y que resulte importante agregar esta referencia teórica aunque por ahora solo pueda dar indicaciones, lo que no quita que más adelante haga un comentario a partir de algún pedido que me llegue.

Lo que llamo mi discurso no data de ayer, y nuestro camino de este año, como les anuncié la última vez, nos conduce al borde de lo que ya se construyó en la experiencia misma a lo largo de un trabajo que consistió en incluir en mi discurso, en este *yo digo* provocador, a los que querían franquear el obstáculo que encontraban por el solo hecho de que este discurso hubiera comenzado en el seno de una institución hecha para suspenderlo.

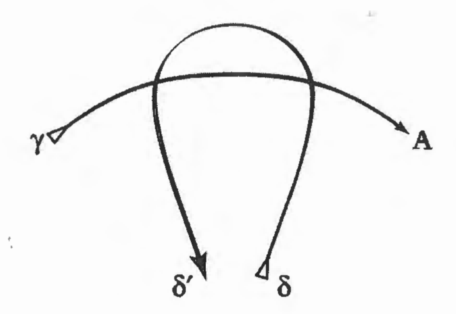
Intenté construir este discurso en su relación fundamental con el saber en una forma que algunos de los que consultaron mi libro encontraron designada en cierta página con el nombre de *grafo*.

Hace ya diez años que esta operación desembocó en su aparición en el seminario sobre las formaciones del inconsciente. Para indicar bien el meollo de lo que está en juego, diré que esta construcción comenzó con un comentario sobre el *Witz*, como expresa Freud, es decir, el chiste.

A decir verdad, no me referí directamente a este discurso mismo para retomar aquí el punto en que lo dejé la última vez, sino más bien al resumen que se publicó de él en el *Bulletin de psychologie*, y que, sin ser perfecto, hay que decirlo, no muestra especiales negligencias. Sin tener que recurrir a notas inéditas, cada uno puede hallar en este texto el testimonio de que las cosas estaban bien situadas ya en ese momento, 1957-1958, que continúa lo que yo había hecho el año anterior sobre la relación de objeto.

¡Cuán prehistórica es esta época respecto de la emergencia como tal del objeto *a*! Este no estaba aún prefigurado más que en la función del objeto metonímico, pero lo estaba plenamente para todo el que hubiera escuchado la continuación.

En la primera sección de este resumen de las formaciones del inconsciente, que abarca las lecciones de los días 6, 13 y 20 de noviembre de 1957, encontramos un primer dibujo que se presentaba así —



Primer esbozo del grafo

De aquí, de δ, parte esta línea, para desembocar en δ'. Basta ver el dibujo de esta curva con esta pequeña pirámide al comienzo, en δ, y este signo de flecha en el extremo, en δ', para que sea claro que no se trata de hacerla partir de δ' para ir en sentido contrario. Qué importa. Excepto por este detalle, el resumen conserva su interés.

Su interés es sobre todo testimoniar que este primer esbozo del grafo tiene por función inscribir, puesto que después la cosa se volvió trivial, lo que ocurre con una unidad de la cadena significante, en la medida en que esta solo encuentra su fin allí donde vuelve a cortar la intención en el futuro anterior que la determina. Si a partir de aquí se instaura algo que es, digamos, el querer decir, lo que se desplegará del discurso no culminará más que cuando vuelva a encontrarlo, en otras palabras, solo alcanzará su culminación de la manera aquí designada, es decir, retroactiva.

De aquí en más puede hacerse una primera lectura de A tomado como Otro, o lugar del código. A oculta el tesoro del lenguaje, que debe suponerse previo para que puedan extraerse de él, con el sello de la intención, estos elementos que se inscriben unos después de otros para desplegarse en forma de una serie de S_1, S_2, S_3, en otras palabras, de una frase que se concluye cuando algo se realiza, se cierra allí.

¿Qué más natural, aunque solo sea de manera didáctica, que haber articulado entonces que este esquema representaba el significante y el significado? Después de todo, cuando pienso cuán largo fue este camino, ¿por qué yo mismo no temblaría ahora ante la idea de haberme dejado llevar entonces por semejante debilidad? Gracias a Dios, no hay nada de eso, y leo de pluma del escriba de entonces que, pese a sus negligencias, no retuvo con

menos fuerza lo esencial — *Nuestro esquema no representa el significante y el significado, sino dos estados del significante.*

El circuito — no lo repito como él lo enuncia porque él lo enuncia de través, pero es evidentemente este circuito — δ*A*γδ' *representa la cadena del significante en la medida en que sigue permeable a los efectos de la metáfora y la metonimia. Por eso la consideramos constituida a nivel de los fonemas. La segunda línea* — que empieza de este lado de γ para continuarse más allá de A — *representa el círculo del discurso, discurso común constituido por semantemas que, por supuesto, no corresponden de manera unívoca al significado, sino que se definen por un uso.*

Se percibe claramente cuán condicionada podía estar esta construcción, en el nivel en que yo la edificaba, por la necesidad de ubicar lo que ocurre en la formación de la palabra *famillonario*. Aún era necesario percibir que la formación del inconsciente, en la medida en que puede producir llegado el caso el *Witz*, era el acceso más evidente a la función del discurso. Resulta evidente que la palabra *famillonario* solo puede producirse por cuanto se cortan en una interferencia precisa y estructuralmente definible algo que juega a nivel de los fonemas y algo que es del círculo del discurso más común.

¿Quién cuenta? Aquí es esencial que no sea Henri Heine. Se trata de Hirsch Hyacinthe, otro H. H., que, hablando de Salomon Rothschild, quiere decir que este lo recibió de una manera completamente familiar. He aquí que *familiarmente* aparece sobre el círculo del discurso. Pero Hirsch Hyacinthe dice que el otro lo recibió de una manera *famillonaria*. Introduce pues en la palabra fonemas suplementarios. Con esta conjunción realiza una fórmula inapreciable, que no carece de alcance para quienquiera que sea. Digan simplemente que esta familiaridad no dejaba de tener el gustito de los millones, como expresa en algún lado Freud, y nadie ríe, no es un chiste. Pero si esto se manifiesta como *famillonario*, la risa no falta.

Peguntemos sin embargo por qué esta risa no falta. No falta precisamente porque está implicado un sujeto, que aún habrá que ver dónde ubicar.

Freud lo articula. Este sujeto funciona siempre en un registro triple. No hay chiste más que respecto de la presencia de un tercero. El chiste no se produce de un interlocutor a otro, a saber, cuando Hirsch Hyacinthe cuenta la cosa al compañero, sino cuando este se percibe a sí mismo como en otra parte, muy cerca de ir a contárselo a otro tercero. Esta triplicidad

se mantiene cuando el otro tercero repite a su vez el mensaje. En efecto, este mensaje solo surte efecto en el nuevo oyente al que se lo refiere en la medida en que Hirsch Hyacinthe, que queda solo, interroga desde su lugar lo que ocurre.

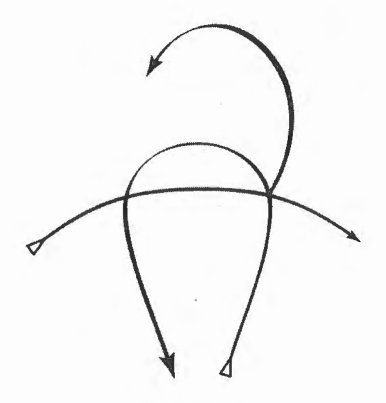
¿Dónde está el punto sensible de esta famillonariedad? Escapará a cada uno de los que lo transmiten. Se trata precisamente de esta novedad que introduje en nuestro discurso y que en esta ocasión no dudaré en transplantar a este campo, a saber, el sujeto capitalista.

¿Cuál es la función, qué son sino empleados los que pasan entre las mallas de la red de hierro que constituye lo que tan insuficientemente capta la noción de la explotación de algunos hombres por otros, quiero decir, los que no están atrapados en uno u otro de los dos extremos de la cadena de explotación? Si este *Witz* hacer reír, es porque cada uno de los interlocutores que se encuentran en el pasaje de la amable risa del *famillonariamente* se siente, sin saberlo, concernido como empleado o, si se quiere, como implicado en el sector terciario.

No es indiferente que Henri Heine nos cuente que recogió esa palabra de la boca de Hirsch Hyacinthe, pero no olvidemos que después de todo, si Hirsch Hyacinthe existió, es también creación de Henri Heine.

Ya mostré bastante cuáles han podido ser sus relaciones con la baronesa Betty para afirmar que todo el que se introduzca así en lo que solo parece una puya, una ocurrencia, un chiste, si ríe, lo hace en la medida en que está concernido por la captura que ejerce cierta forma de riqueza, y no cualquiera, por ciertos modos de su incidencia en una relación que no depende solamente de una opresión social, porque todo sujeto está interesado en el saber que gobierna su posición.

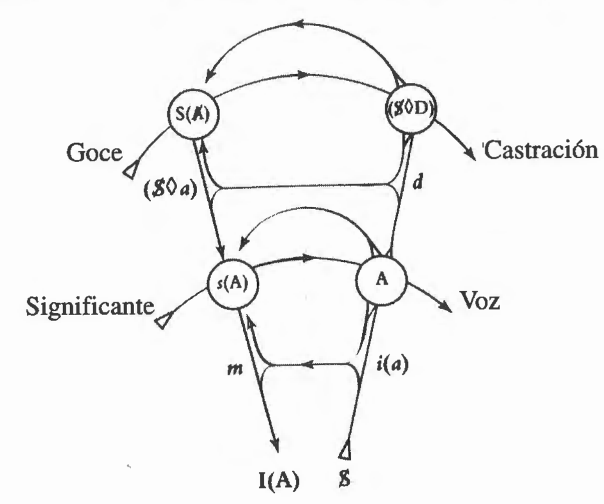
Cabe recordar esta estructura para subrayar el modo riguroso en que, desde esta primera aproximación concerniente a la función del sujeto, distingo el círculo del discurso. Así se halla preparada la verdadera función de lo que lo completa, a saber, que nada podría articularse si no es redoblándolo con un piso superior, que por otra parte solo se presenta como tal en virtud de las dimensiones del papel, porque también sería posible describirlo al revés, como suspendido de esta función del A que hoy debemos interrogar.



El anzuelo

Interrogamos la función del A porque no hay parte del discurso que por sí misma no la interrogue, y he dicho de qué manera — tan bien articulada, tan bien puesta en evidencia por el discurso analítico mismo — en la forma como introduje el anzuelo, si puedo decir, anexando sobre el grafo simplificado el punto de interrogación que lo remata. Lo llamé, en referencia al *Diablo enamorado* de Cazotte, el *Che vuoi?* — *¿Qué quiere? ¿Qué quiere el Otro? Me lo pregunto.*

La duplicidad de la relación con el Otro hace que desdoblemos esta línea que, en el piso inferior, se presenta ahora como discurso o, digámoslo de manera más depurada, enunciación, mientras la línea superior ya está completamente constituida como demanda, según testimonia lo realzado.



Desdoblamiento del grafo

Se encuentra a la derecha ($ ◊ D), el sujeto barrado puesto en una conjunción que define lo que llamo provisionalmente el rombo, con la demanda articulada como tal. A la izquierda, homólogo a la función *s*(A), es decir, a lo que se produce como efecto de sujeto en la enunciación, está el índice o la indicación S(Ⱥ).

No hemos de interpretar esta indicación por primera vez porque ya lo hice de varias formas, sino volver a interrogarla en la perspectiva que introducimos hoy. Para ello convendrá volver a partir del punto en que el sujeto se define como lo que representa a un significante para otro significante, es decir, del nivel más bajo de lo que se presenta aquí en escala.

No solo por una manera de superponer lo imaginario a lo simbólico indiqué aquí, en *i(a)*, imagen de *a*, la presencia del objeto entonces solo llamado objeto metonímico, para ponerlo en correspondencia con algo que es su imagen y reflejo, a saber, *m*, el yo [*moi*].

Se encuentra en posición homóloga la interrogación sobre el deseo del Otro, *d*(A), que es aquí aparentemente el resorte de identificaciones imaginarias, y por eso lo pongo en rojo, pero veremos que él también se articula de un modo simbólico. Aquí, a la izquierda, apareció por primera vez, como saben, la fórmula del fantasma como ($ ◊ *a*).

Si está, desde este momento, bien indicado que la cadena que efectúa una retroversión es la cadena del significante, es porque aquí, en A, ya está contenida la primera articulación de lo que ocurre con la función del significante en la medida en que determina al sujeto, a saber, la relación del significante 1, S_1, con esta forma mínima que llamé el par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$), al que se limita el enunciado del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante.

Este otro significante, S_2, representa precisamente en esta conexión radical el saber, en la medida en que es el término opaco donde se pierde, si puedo decirlo así, el sujeto mismo, o incluso donde se extingue, lo que subrayé desde siempre con el uso del término *fading*. En esta génesis subjetiva, el saber se presenta al comienzo como el término donde se extingue el sujeto.

Este es el sentido de lo que Freud designa como *Urverdrängung*. Esta represión llamada originaria es solo una represión supuesta, ya que está expresamente formulada como no siendo tal, sino como un núcleo ya fuera del alcance del sujeto, siendo sin embargo saber. Esto es lo que significa la noción de *Urverdrängung*, en la medida en que permite que toda una cadena significante se le acople, implicando este enigma, esta verdadera contradicción *in adjecto* que es el sujeto como inconsciente.

Desde este tiempo precoz, al menos lo bastante, se ve entonces que en la articulación de este discurso que apoyo en la experiencia analítica ya planteamos la cuestión de quién puede decir *Yo digo* a nivel *formación del inconsciente* del discurso, formación que es *Witz*, llegado el caso. Esto les muestra que yo había planteado precisamente desde el origen de este discurso la distinción del discurso y la palabra que vuelven a encontrar en la fórmula clave que inscribí este año en el primero de estos seminarios, sobre lo que atañe a un discurso sin palabras, que es esencia, como señalé, de la teoría psicoanalítica.

En esta coyuntura se pondrá en juego lo que debemos exponer este año. ¿A quién tenemos que dejar la palabra en *De un Otro al otro*?

No se trata aquí de la palabra, y todavía no les mostré a esa persona esencialmente inalcanzable que llamé la verdad, aunque ya la puse en juego al recordarles el discurso que le atribuí. Si le hice decir *Yo hablo*, fue porque, como subrayé, se trata de otra cosa que de lo que dice.

Lo indico aquí para marcar que la verdad está en segundo plano, y que esta nos espera respecto de lo que debemos decir de la función del discurso.

Retomemos ahora esta función.

3

En la cadena del significante, siempre la misma, se trata pues de la relación del significante con otro significante.

Contentémonos con recordar que la teoría de los conjuntos tropieza desde el primer paso con una paradoja que llamamos la paradoja de Russell.

Ofrecérsela de entrada es un artificio de exposición, no he de disimularlo, que me evita una introducción por el camino de la teoría de los conjuntos, porque si tuviera que recordar sus fundamentos, tendría que hacer algo articulado.

En cierta definición que es la de los conjuntos, la pregunta es qué hacer con una relación de conexión, que es lo más parecido a una relación significante. Como nada se indica en la primera definición de la función del significante salvo que el significante representa al sujeto en su relación con otro significante, podemos definir esta relación como queramos. El término más simple será el de *pertenencia*.

Esto basta para confirmarnos, si tantos otros rasgos no nos lo indicaban, que, de la lógica matemática, es la teoría de los conjuntos la que resulta más

accesible para tratar esta conexión tan simple, no digo para formalizarla. Varios lingüistas lo percibieron.

Lo recuerdo para los que algo han escuchado hablar sobre lo que está al inicio de la teoría de los conjuntos. Considerar como una clase todos los elementos de tal conexión, en la medida en que de cada uno puede escribirse que no pertenece a sí mismo, entraña una paradoja. Se trata de algo demostrable.

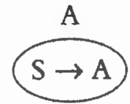
Lo repito, aquí no hago más que indicar el lugar de una introducción. Desarrollarla nos haría volver sobre enunciados aún más singulares. Quizá lo haga hoy si nos queda tiempo, o quizá lo hagamos después. Mientras tanto, procederé de otro modo. Solo recurriré a mi grafo, y voy a intentar mostrarles de una manera muy formal a qué nos conduce la fórmula *el significante no representa al sujeto más que para otro significante* si tomamos los elementos que nos ofrece el grafo mismo al comienzo.

Pondremos S como el significante y tomaremos como otro significante el A.

$$S \rightarrow A$$

El par ordenado S → A

Si llamamos en primer lugar a A el lugar o el tesoro de los significantes, nos encontramos en posición de interrogar la siguiente disposición — ¿qué ocurre al plantear como significante de una relación un significante que interviene en esta relación misma? En otras palabras, si importa, como subrayé, que en esta definición del significante solamente intervenga la alteridad del otro significante, ¿puede formalizarse de una manera conducente el hecho de capturar con este significante mismo, A, la alteridad del Otro, la relación (S → A)?



A apresando la relación (S → A)

Para tranquilizar a los que inquiete esta manera de plantear el problema, aclaro que no es en absoluto ajena a lo que constituye el comienzo de cierto origen de formalización en la lógica matemática.

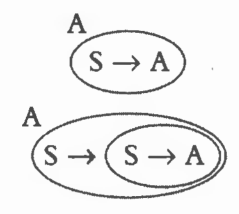
Sería necesario entonces que desarrolle lo suficiente la diferencia entre la definición del conjunto con relación a la de la clase. La cuestión está tan bien planteada en la lógica matemática, ¡que ojalá nos concerniera más de cerca ya que en ella los problemas se resuelven!, que en determinado punto esta indica que no hay la clase de los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Ven que con esta inscripción indicamos por lo menos un ejemplo.

Pero nosotros tenemos otra cosa que hacer que la lógica matemática, porque nuestra relación con el Otro es una relación más ardiente, una relación de demanda.

Por el solo hecho de la demanda al Otro, surge que el Otro ya contiene, de alguna manera, todo eso en torno de lo cual esta se articula. Pero si fuera así, habría un diálogo, cuando proferí justamente a fines del año pasado que no hay este diálogo. De aquí que, de manera rudimentaria y casi al margen de la teoría de los conjuntos, pregunte si este Otro puede concebirse o no como un código cerrado, sobre cuyo teclado no hay más que apoyarse para que el discurso se instituya sin falla y se totalice.

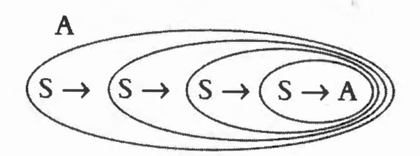
Si hubiera puesto en el lugar del S una *b*, habrían percibido que estamos en el abecé de la cuestión. Pero desde el abecé verán cómo la cuestión se hunde, y esto topológicamente.

Así planteada la cuestión, es claro que el A que figura en el par ordenado que constituye este conjunto se considera idéntico al A que designa este mismo conjunto. La relación de S con A, (S → A), se escribirá pues así (S → (S → A)), si reemplazo A por lo que A es, en la medida en que es el significante del conjunto constituido por la relación de S con A. Esto es completamente usual en todo desarrollo de una teoría de conjuntos.



Primera reescritura

Ven entonces lo que se produce a partir de este proceso. Tendremos una serie de círculos que dibujo — no sé lo que es, salvo que nos sirven para designar el conjunto como tal y para hacerlo funcionar —, y una repetición indefinida del S, sin que nosotros podamos nunca detener el retroceso, si puedo decir así, de A.



Reescritura en serie

No se metan en la cabeza sin embargo que este A se reduce espacialmente y se desvanece. No se indica aquí de ninguna manera nada del orden de una reducción infinitesimal de una distancia o de algún pasaje al límite. Solo se trata de la inasibilidad de A como tal, aunque siga siendo siempre el mismo. Este carácter inasible sin duda no debe sorprendernos, ya que hicimos de A el lugar de la *Urverdrängung*.

Esta inasibilidad les permite ver precisamente lo que interrogaba hace un rato, a saber, qué ocurre con lo que se designa como el trazado circular. Si A lo hace multiplicarse de este modo, es simplemente debido a que siempre se puede escribir A en el exterior y en el interior. Los círculos no hacen más que indexar esta identidad.

En otras palabras, este círculo, que en un sentido es el que más se amplía a partir de lo que surge de esta notación de disimetría, siempre volverá, en última instancia, a unirse con el círculo de partida. Esta fuga que hace que en su interior mismo una envoltura encuentre su exterior, no es más que lo que antes designamos con la forma topológica del plano proyectivo, materializado para el ojo por el *cross-cap*. ¿Perciben o no este parentesco?

Que A mayúscula como tal tenga en sí esta falla que obedece al hecho de que no se pueda saber lo que contiene, más allá de su propio significante, es la cuestión decisiva donde asoma lo que ocurre con la falla del saber. En la medida en que la posibilidad del sujeto, por cuanto él se formula, está suspendida del lugar del Otro, es sumamente importante saber que lo que lo garantizaría, a saber, el lugar de la verdad, es él mismo un lugar agujereado.

En otras palabras, vemos que la pregunta *¿Dios existe?*, que ya sabemos que nos viene de una experiencia fundamental, que no es de azar, ni producción caduca de los sacerdotes, solo cobra valor por descansar en una estructura más fundamental relativa al saber. ¿Diremos que en el lugar del saber el saber se sabe a sí mismo de alguna manera? Así es como siempre

intenté desplazar para quienes me escuchan la pregunta por la existencia de Dios, que solo podría ser objeto de una apuesta. La siguiente pregunta puede articularse perfectamente, porque, más allá de cómo sustentemos la función del saber, solo podemos sustentarla, es un hecho de experiencia, articulándola en el significante — *¿El saber se sabe a sí mismo o, por su estructura, es abierto?*

Puede ser aún más simple. Puesto que el círculo más interno se conjuga con el más externo y se encuentra consigo mismo pero dado vuelta, yo los habría podido orientar refiriéndome a la botella de Klein, a la que se le habría dado el sentido de índice de la dificultad en juego. Ya lo dibujé lo suficiente para que algunos lo recuerden.

Aquí se ve que esta estructura — por cuanto podemos darle algún soporte imaginario, y en esto debemos ser particularmente sobrios — no es otra que el objeto *a*, en la medida en que el objeto *a* es el agujero que se designa en el nivel del Otro como tal cuando se lo examina en su relación con el sujeto.

En efecto, intentemos ahora considerar a este sujeto donde se lo representa. Tratemos de extraer el S, significante que representa al sujeto, del conjunto constituido por el par ordenado. Les será muy simple volver a caer en terreno conocido. ¿Qué hacemos al tomar las S, sino extraer del conjunto A esos significantes que podemos decir que no se contienen a sí mismos? Esta es la paradoja de Russell.

Basta que se remitan a las primeras páginas de cualquier teoría, ingenua o no, de los conjuntos para ver que está perfectamente ilustrado en la articulación del sofisma. La clase de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos no podría en modo alguno situarse como un conjunto por la sencilla razón de que no podría de ninguna manera figurar entre los elementos ya inscritos de este conjunto. Es distinta.

Ya insistí con este tema, que es corriente, trivial. No hay forma de inscribir en un conjunto lo que podrían extraer de allí designándolo como el conjunto de los elementos que no se contienen a sí mismos. No lo expondré en el pizarrón, sino que simplemente diré que con solo preguntarse si S está en A, con solo aislar el conjunto de los S, en la medida en que S, a diferencia de A, no se contiene a sí mismo, resulta que ustedes no saben dónde alojar este conjunto. Pruébenlo. Si está fuera, está dentro. Si está dentro, está fuera.

En otras palabras, todo discurso que se plantee fundado esencialmente en la relación con otro significante es imposible de totalizarse de algún modo como discurso. En efecto, habrá que extraer siempre el universo de

discurso — no hablo aquí del significante, sino de lo que se articula como discurso — de cualquier campo que pretenda totalizarlo.

En otros términos aún, a medida que pregunten por la pertenencia al conjunto A de un S cualquiera primero planteado como estando en la relación S(A), verán, a la inversa del esquema en el pizarrón, que el S estará forzosamente excluido del A. Sucederá lo mismo con el próximo S que consideren. Todos los S saldrán indefinidamente, dando la esencia de lo que es esencialmente metonimia en la continuidad de la cadena significante, a saber, que todo elemento significante se extrae de toda totalidad concebible.

Sin duda esto es un poco difícil, y me disculpo por terminar así. Pero observen finalmente este proceso que se despliega en emanaciones sucesivas de envolturas nunca infecundas sin poder nunca englobarse. Lo tangible de la división del sujeto sale precisamente de ese punto que, con una metáfora espacial, llamamos un agujero, en la medida en que es la estructura del *cross-cap*, de la botella de Klein. Este punto es el centro donde el *a* se plantea como ausencia.

Si esto basta para atraerlos y retenerlos, verán que lo que sigue destacará la importancia de la consecuencia para el lugar de la interrogación analítica entre la cadena de la demanda y la cadena de la enunciación, que seguiré de cerca en el grafo.

El sujeto de la enunciación solo se enuncia como *él*, mientras que lo que aparece, no solo por, en, la demanda, sino por, en, la relación de la demanda con la cadena de la enunciación, aparece como *yo* y como *tú*.

Esto será objeto de nuestro próximo encuentro.

27 DE NOVIEMBRE DE 1968

IV

EL HECHO Y EL DICHO

La risa y la elisión
No hay teoría del inconsciente
El sufrimiento y la verdad
"Yo soy lo que yo es"
Retorno al par ordenado

Vayamos a lo importante porque estamos retrasados.

Mis últimas palabras se centraban en el Otro, lo que llamo el gran Otro, y acababan con la promoción de ciertos esquemas que no debían, según advertí, tomarse únicamente en su aspecto más o menos fascinante, sino que convenía remitirlos a una articulación lógica, esa que se compone de la relación de un significante con otro significante.

Para extraer las consecuencias de esta relación, intenté articularla partiendo de la función, elaborada en la teoría de los conjuntos, del par ordenado. Por lo menos sobre este fundamento lógico intenté que percibieran este extremo en torno del cual gira el interés que tiene — espero que para todos — articular correctamente que el Otro, este gran Otro en su función tal como la presenté, no encierra ningún saber que pueda presumirse que sea un día absoluto.

Observen que al decir *presumir* enfoco las cosas hacia el futuro, cuando por lo general lo hago hacia el pasado, enunciando que la referencia al Otro es la base de la noción errónea de que el saber ya está ahí.

Si señalo el uso que hice de la función par ordenado, es porque tuve, Dios mío, algo que puede llamarse la *dicha* de recibir, de una mano que lamento haya sido anónima, una cartita que me pedía que me explayara un poco más sobre este uso, que le parece al autor de esta nota si no abusivo, quizá no llega a eso, pero, digamos, precipitado.

No empezaré por esto, pero lo agendo, y lo retomaré dentro de poco.

1

Que el Otro esté en discusión es muy importante para la continuación de nuestro discurso.

El enunciado de que el Otro no encierra ningún saber, ni ya ahí ni tampoco por venir en un estatuto de absoluto, no tiene nada de subversivo.

Hace poco leí en alguna parte la expresión *subversión del saber*, situada en un punto ideal, que por otro lado permanecerá en su rincón, si puedo decir así. Esta expresión se presentó, más o menos, bajo mi patrocinio. A decir verdad, nunca enuncié algo semejante. Los deslizamientos de este tipo solo pueden considerarse como muy lamentables, y testimonian un uso de pacotilla de fragmentos aislados de mi discurso, pero ni siquiera bien hecho, o mejor, un pegoteo de términos que mi discurso nunca pensó en acercar, con objeto de hacerlos funcionar en un mercado que no sería en absoluto feliz si tomara el rumbo de una colonización universitaria.

¿Por qué el saber sería subvertido por no poder ser absoluto, cuando esta pretensión, más allá de dónde se muestre, más allá de dónde se haya mostrado, siempre fue risible?

Esta última palabra nos sitúa justamente en lo vivo de nuestro tema, es decir, del nuevo punto de partida que nos proporciona el chiste, en la medida en que provoca la risa. Provoca la risa, en suma, por cuanto está propiamente enganchado en la falla inherente al saber.

Si me permiten un breve paréntesis, recordaré al respecto el primer capítulo de la tercera parte de *El capital*, "Producción de la plusvalía absoluta", el capítulo V sobre *el trabajo y su valorización*.

En estas pocas páginas se encuentra algo que para señalarlo no esperé las recientes investigaciones sobre el estructuralismo de Marx, sino que me había sorprendido y retenido cuando tenía una veintena de años. Recuerdo la época en que leía este viejo volumen que ven aquí más o menos despedazarse en lo que era mi vehículo de entonces, a saber, el subterráneo, cuando iba al hospital.

Marx introduce esta plusvalía — introduce un poco más [*un peu plus*], un poco más-valía [*un peu plus-value*], un poco más no la introducía, ni plus ni valía te enredo [*ni plus ni value j't'embrouille*][7] — después de un tiempo en el que asume un aire de bonhomía, en que deja la palabra al interesado, es decir, al capitalista. Le deja justificar su posición por lo que es el tema en ese momento, a saber, el servicio que le da al hombre que solo tiene para su trabajo un instrumento rudimentario, su garlopa, por el hecho de poner a su disposición el torno y la fresadora, gracias a lo cual el otro podrá hacer maravillas, intercambio de buenos e incluso leales servicios. Marx concede todo el tiempo para que esta defensa, que no parece más que el discurso más honesto, se explaye, y entonces señala que este personaje fantasmal con el que se enfrenta, el capitalista, ríe.

7. La frase remeda la expresión francesa *Ni vu ni connu je t'embrouille* (literalmente, "ni visto ni conocido te enredo"), utilizada para engañar a alguien enredándolo. [N. de la T.]

Este rasgo que parece superfluo fue sin embargo lo que me había sorprendido en el momento de estas buenas primeras lecturas. Desde entonces me pareció que esta risa se refería propiamente al descubrimiento al que procede Marx en ese momento, de lo relativo a la esencia de la plusvalía.

Sigue hablando, mi buen apóstol — dice Marx al capitalista —. *Préstale el servicio, según entiendes, de poner a disposición del trabajador los recursos que posees. Pero el trabajo que le pagarás por lo que él fabrique con el torno y la fresadora, no se lo pagarás más caro que lo que él hacía con la garlopa. Mediante su garlopa, se aseguraba la subsistencia.*

Lo que destaco en el pasaje no había sido, por supuesto, notado hasta aquí, y yo mismo no había podido decirlo en la época en que, apoyándome en el chiste, comenzaba a construir el grafo. Quiero decir, la conjunción de la risa con la función radicalmente eludida de la plusvalía, cuya relación con la elisión característica que es constitutiva del objeto *a* ya indiqué lo suficiente. El sobresalto, la conmoción, el poco más poco menos del que hablaba hace un rato, el juego de manos, el tejemaneje que los sorprende en el vientre en el efecto del chiste, todo esto gira en torno de la profunda relación entre la elisión y la risa.

En suma, tanto ahí como en otra parte, ahí, es decir, en la función radical escondida en la relación de la producción con el trabajo, como también en otra parte, en otra relación, más profunda, a la que intento conducirlos a partir del plus-de-gozar, hay algo así como un *gag* profundo que obedece, hablando con propiedad, a esa juntura donde hemos de hundir nuestra cuña cuando se trata de relaciones que juegan en la experiencia del inconsciente, entendido en su función más general.

Lo que no significa sin embargo que pueda haber de algún modo teoría del inconsciente. Confíen en mí, no apunto a nada semejante.

Retomo este enunciado que sigue dando lugar a fórmulas escabrosas. Que haya teoría de la práctica psicoanalítica, seguramente. Del inconscien-

te, no, salvo si se quiere extender lo que ocurre con esta teoría de la práctica psicoanalítica que, del inconsciente, nos da lo que puede captarse en el campo de esta práctica, y nada más.

Hablar de teoría del inconsciente es verdaderamente abrir la puerta a esta desviación cómica que espero interceptar, que ya se ha extendido largos años con el nombre de psicoanálisis aplicado y que permitió todo tipo de abusos, en especial respecto de las Bellas Artes. Hay allí un desborde en las márgenes de la ruta analítica que desemboca en un agujero que encuentro deshonroso. No insisto más.

Sigamos.

El Otro da únicamente la estofa del sujeto, es decir, su topología, aquello por lo que el sujeto introduce por cierto una subversión, pero que no es solo la de él. Tal como yo lo había tomado, y lo planteé como un escrito, se trataba de la subversión del sujeto respecto de lo que se había enunciado hasta entonces. Aquí sin embargo se trata de la subversión que el sujeto ciertamente introduce, pero de la que se sirve lo real, que en esta perspectiva se define como lo imposible. Ahora bien, en el punto preciso que nos interesa, no hay sujeto más que de un decir.

Planteo entonces estas dos referencias, a lo real y al decir. Aún pueden vacilar y preguntarse por ejemplo si no está allí lo que desde siempre se imaginó del sujeto.

Necesitan captar entonces que el sujeto es el efecto, la dependencia, de este decir. Solo hay sujeto de un decir. Esto es lo que tenemos que ceñir correctamente para no aislar el sujeto. Decir por otra parte que lo real es lo imposible es también enunciar que es solo el estrechamiento más extremo del decir, en la medida en que el decir introduce lo imposible y no simplemente lo enuncia.

La falla, para algunos, sigue siendo sin duda que el sujeto no sería entonces, de alguna manera, más que sujeto móvil del discurso, despliegue, chancro creciente en medio del mundo en que se produciría esta unión que sin embargo hace de este sujeto un viviente. Pero no cualquier cosa produce un sujeto. Conviene retomar por aquí para no desembocar en la confusión de reestablecer este sujeto como sujeto pensante.

Cualquier *pathos* del significante, entiendo, debido al significante, no produce por sí mismo un sujeto. Este *pathos* define simplemente en cada caso lo que se llama un hecho.

Allí se sitúa la brecha donde tenemos que interrogar lo que produce nuestra experiencia, que es algo distinto, y va mucho más lejos, que el ser que habla en la medida en que es el hombre.

Más de una cosa en el mundo es pasible del efecto del significante. Todo lo que hay en el mundo solo se vuelve propiamente un hecho si se articula con el significante. Nunca, jamás surge un sujeto sino porque el hecho es dicho. Tenemos que trabajar entre estas dos fronteras.

Lo que del hecho no puede decirse se designa, pero en el decir, por su falta, y eso es la verdad. Por eso la verdad siempre se insinúa, pero puede inscribirse también de manera perfectamente calculada allí donde solo ella tiene su lugar, entre líneas. La sustancia de la verdad es justamente lo que padece por el significante — esto llega lejos —, lo que padece por su naturaleza, digamos. Cuando digo que llega lejos es porque justamente llega muy lejos en la naturaleza

Durante largo tiempo pareció,aceptarse lo que se llamaba el espíritu. Esta idea pasó un poquito, aunque nada pasa nunca tanto como se cree, desde que se revela que con el nombre de espíritu nunca se trata más que del significante mismo, lo que evidentemente pone en una situación inestable, ambigua, a mucho de la metafísica.

¿Qué hay de la relación de nuestro esfuerzo con la metafísica, de un cuestionamiento de la metafísica tendiente a no perder todo el beneficio de su experiencia — cuando lo que queda de ella en algunos puntos, zonas, es más variado o está más provisto de lo que se diría en un primer abordaje, y es de calidad muy diversa? Se trata también de saber qué tiene que producir lo que se llama *estructuralismo*. La pregunta se plantea en un libro que acaba de aparecer — tuve la primicia —, y no sé si ya está en circulación, *¿Qué es el estructuralismo?*, que debemos al reclutamiento de algunos, que hizo nuestro amigo François Wahl. Les aconsejo no dejarlo escapar, puntualiza varios problemas, y seguramente es bastante importante indicar nuestra diferencia con la metafísica.

A decir verdad, antes de indicarla, es útil enunciar que no hay que creer demasiado en lo que se muestra allí como desilusión. La desilusión del espíritu no es completo triunfo si sostiene en otra parte la superstición que designaría en una idealidad de la materia la misma sustancia impasible que primero se ponía en el espíritu. Digo *superstición* porque, si se hace su genealogía, esta se remonta curiosamente a la tradición judía. Puede, en efecto, destacarse lo que cierta trascendencia de la materia debe a lo que se enuncia en las Escrituras, que pasa singularmente desapercibido, sin duda, pero está claramente expresado, en lo que concierne a la corporeidad de Dios.

Era un capítulo de mi seminario sobre los Nombres del Padre, al que le hice la cruz, conviene decirlo, y hoy no podemos extendernos sobre el tema.

Esta superstición llamada materialista — y agregar *vulgar* a *materialismo* no cambia nada en absoluto — merece el voto de confianza del que se beneficia a los ojos de todos, porque ella es lo más tolerante que hubo hasta ahora con el pensamiento científico. Pero no debe pensarse que la tolerancia en cuestión durará siempre. Bastaría que el pensamiento científico hiciera sufrir un poco de ese lado para que la cosa no dure.

No es algo impensable, si se considera la susceptibilidad de un miembro honorable de la Academia de Ciencias de la URSS ante quien un día hice una observación sobre la palabra *cosmonauta*, que consideraba una mala denominación porque, a decir verdad, nada parecía menos cósmico que el recorrido que era su soporte. Enseguida, hubo perturbación, agitación, resistencia impensada ante palabras, Dios mío, tan gratuitas. Más allá de cómo lo llamen — no es seguro, después de todo —, Dios, en el sentido del Otro, o la Naturaleza, no es lo mismo, y sin embargo habría que atribuir a uno de estos dos lados un conocimiento previo de la ley newtoniana para que se pueda hablar propiamente de cosmos y de cosmonauta. Es todo lo que quería decir.

Allí se percibe lo que continúa resguardándose de ontología metafísica, incluso en los lugares más inesperados.

Volvamos a lo que nos importa.

2

¿Qué justifica la regla con la que se instaura la práctica psicoanalítica, esa muy tontamente llamada de asociación libre?

Libre no quiere decir más que *dar licencia al sujeto*. Licenciar al sujeto es una operación no obligatoriamente lograda. No siempre basta licenciar a alguien para que se marche.

Lo que justifica esta regla es que la verdad precisamente no se dice por un sujeto, pero se sufre.

Destaquemos un caso de lo que llamaremos la infatuación fenomenológica.

Ya señalé uno de esos menudos monumentos que se extienden en un campo donde los enunciados adquieren gustosos patente de ignorancia. *L'Essence de la manifestation*, tal es el título de un libro muy bien recibido en el campo universitario cuyo autor haré bien en no nombrar puesto que estoy calificándolo de fatuo. Esencia de su propia manifestación, en todo

caso, es la potencia con la que en tal página se articula que si algo se nos presenta como certeza, es porque el sufrimiento no es ni más ni menos que el sufrimiento. Cuando se les dice esto, siempre les produce algo, basta haber tenido dolor de muelas y no haber leído nunca a Freud, para que les resulte bastante convincente.

Se puede agradecer a tales clérigos, conviene decirlo, por promover el *por no decir* para permitirnos marcar bien la diferencia con lo que verdaderamente hay que decir.

Al decir esto, creo que también yo soy algo tradicional porque justifico un poco excesivamente el error, y por eso señalo al pasar que, al decirlo, no adhiero a ello por completo. Pero para reestablecer lo que está en juego tendría que lanzarme a una apología de los sofistas, y sabe Dios a dónde nos llevaría esto.

Sea como fuere, esta es la diferencia. Si lo que hacemos nosotros, analistas, opera, es justamente porque el sufrimiento no es el sufrimiento. Para decir lo que hay que decir, hay que decir que el sufrimiento es un hecho, lo cual parece decir casi lo mismo, pero no es en absoluto lo mismo, por lo menos si escucharon bien lo que les señalé hace un momento sobre lo que es un hecho.

Mejor seamos más modestos. Hay sufrimiento que es hecho, es decir, que encubre un decir. Por esta ambigüedad se refuta que sea insuperable en su manifestación. El sufrimiento quiere ser síntoma, lo que significa verdad.

Como un primer acercamiento exige atenuar los efectos del discurso, hago decir al sufrimiento, como hice decir a la verdad, *Yo hablo*, aunque en términos modulados para uno y otro, y en un tono distinto. Solo lo menciono porque llegó hace poco a mis oídos. Intentemos avanzar más rigurosamente.

El sufrimiento tiene su lenguaje, y es muy desafortunado que cualquiera lo diga sin saber lo que dice. Pero, en fin, es precisamente lo inconsciente de todo discurso. Como el verdadero discurso es un discurso sin palabras, tal como escribí este año en el frontispicio, desde que su discurso se enuncia rigurosamente, cualquiera puede repetirlo después que ustedes lo han sostenido. Este es uno de los aspectos escabrosos de la situación. La cosa no tiene más consecuencias.

Dejemos pues de lado el sufrimiento, y para la verdad aclaremos lo que hemos de focalizar en lo que sigue.

La verdad dice *yo*, y ven ahí definidos dos campos extremos. El primero es ese donde el sujeto sólo se orienta por ser efecto del significante, ese

donde hay *pathos* del significante sin haberle cargado todavía nada al sujeto en nuestro discurso. Es el campo del hecho. Y después, en segundo término, está lo que nos interesa y que no se esbozó tampoco en otro lugar más que en el Sinaí, a saber, lo que dice *yo*.

Perdón por este *en el Sinaí*, me acaba de brotar entre las piernas. No quería lanzarme sobre el Sinaí, pero como acaba de aparecer, es preciso que justifique por qué.

Hace un tiempo yo había comenzado a interrogar la traducción de cierto *Ehyeh acher ehyeh* — no pronuncio bien el hebreo — en torno de esta pequeña falla de mi discurso que se llamaba los Nombres del Padre y que permanece abierta.

Los metafísicos, los pensadores griegos tradujeron *Yo soy el que es*, porque, por supuesto, necesitaban el ser. Solo que no significa esto. Hay términos medios, hablo de personas que dicen *Yo soy el que soy*, lo cual tiene la bendición romana, pero no quiere decir nada. Por mi parte, hice notar que había que escuchar *Yo soy lo que soy*, que tiene efectivamente por lo menos un valor de puñetazo en la cara. Me preguntan mi nombre, respondo *Yo soy lo que soy*, y déjenme en paz, que es lo que hace el pueblo judío desde esa época.

Volví sobre el problema de esta traducción, aunque no pensaba hablarles de ello hoy. Pero dado que el Sinaí resurgió aquí a propósito de la verdad que dice *yo*, dado que ya está hecho, sigamos. Creo que hay que traducir *Yo soy lo que yo es*.

El Sinaí me apareció así para ilustrarles lo que me propongo interrogar en torno del *yo*, en la medida en que la verdad dice *yo*.

Naturalmente, el murmullo se propaga en el París de los barcitos donde se cuchichea que, como Pascal, elegí el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Que las almas, de donde quiera que sean llevadas a acoger esta novedad, vuelvan a meter sus movimientos en el cajón, porque la verdad dice *yo* pero la recíproca no es verdad, no todo lo que dice *yo* es la verdad. ¿Dónde iríamos sin esto?

No significa que estas palabras sean completamente superfluas. Deben entender que, al cuestionar la función del Otro desde el principio mismo de su topología, hago temblar propiamente lo que Pascal llamaba el dios de los filósofos. No es una pretensión demasiado grande, es verdaderamente la cuestión que está a la orden del día.

Ahora bien, poner en discusión al dios de los filósofos no es poca cosa, porque a pesar de todo, hasta ahora resiste y del modo al que hace poco aludí. De todas maneras sigue bien presente en muchas formas de transmisión de ese saber que les digo que no está en absoluto subvertido — incluso y más aún, si se pone en tela de juicio al Otro que se supone puede totalizarlo. Este era el sentido de lo que aporté la última vez.

En cambio, el otro dios, respecto del que debemos rendir homenaje a nuestro Pascal, por haber visto que este no tiene estrictamente nada que ver con el dios de los filósofos, dijo *Yo soy lo que yo es*. Más allá de que haya dicho la verdad o no, el hecho de decirlo tuvo algunas consecuencias. No entiendo por qué, aun sin ver allí la menor oportunidad de verdad, no nos iluminaríamos con algunas de estas consecuencias para saber qué ocurre con la verdad en la medida en que dice *yo*.

Una cosa interesante por ejemplo es percibir que, dado que la verdad dice *yo* y la respuesta le viene con nuestra interpretación, es una ocasión para nosotros, psicoanalistas, de notar algo de lo que ya hablé en su momento con el título "El deseo y su interpretación". Subrayé que, al plantear el problema en torno del *yo*, debemos, aunque solo sea para estar advertidos, hasta para sospechar, percibir que desde entonces es preciso acotar mejor la interpretación, puesto que el profetismo no es otra cosa. Para decir *yo* en cierta huella que no es la de nuestro sufrimiento, también está la interpretación.

La suerte del Otro pende no diré de mi interrogación, sino de la que plantea la experiencia psicoanalítica.

El drama es que, más allá de la suerte que reserve al Otro este cuestionamiento, la misma experiencia demuestra que soy o sigo[8] — en los dos sentidos maravillosamente homonímicos que tienen en francés estas dos palabras — la huella de su deseo.

Por eso además precisamente estoy interesado en la suerte del Otro.

3

Entonces, nos queda un cuarto de hora y la notita que recibí dice así — *El miércoles pasado relacionó sin precisar el par ordenado y "un significante representa al sujeto para otro significante".*

Es completamente cierto. Por eso sin duda quien me escribe puso debajo una barra, y bajo la barra *por qué* con un signo de interrogación. Debajo

8. En francés: *je suis*, que puede traducirse por "soy" o "sigo". [N. de la T.]

de *¿por qué?* otra barra, después dos puntos gruesos o más exactamente dos circulitos rellenos de negro.

Cuando el par ordenado se introduce en matemática, se necesita un abuso de autoridad para crearlo.

En esto reconozco que la persona que me envió este papel sabe lo que dice, es decir, que tiene por lo menos un mínimo — probablemente más aún — de instrucción matemática. Es muy cierto, se empieza articulando la función de lo que es un conjunto, y si no se introduce efectivamente la función del par ordenado por esta suerte de abuso de autoridad que en lógica se llama axioma, no hay nada más por hacer al respecto que lo que primero definieron como conjunto.

Entre paréntesis, agrega, *ya sea directo, ya sea indirecto, el conjunto tiene dos elementos. El resultado de este abuso de autoridad es crear un significante que reemplace la coexistencia de dos significantes.* Es completamente exacto.

Segunda observación — *El par ordenado determina estos dos componentes, mientras que en la fórmula "un significante representa al sujeto para otro significante" sería sorprendente que un sujeto determine dos significantes.*

Solo me queda un cuarto de hora, y sin embargo espero tener tiempo de aclarar como corresponde, porque no es difícil, lo que enuncié la última vez. Sin duda no lo enuncié suficientemente bien, puesto que uno de los más sensatos, como ven, me interroga en estos términos.

En ningún momento subsumí en un sujeto la coexistencia de dos significantes.

Introduzco en el pizarrón el par ordenado, que, como sabe seguramente mi interlocutor, se escribe por ejemplo así, $<S_1, S_2>$. Estos dos signos, $<$, y $>$, resultan por un buen azar ser las dos partes de mi rombo cuando se juntan, pero en este caso solo sirven para escribir que esto es un par ordenado.

Un par ordenado puede traducirse como conjunto, es decir, articularse en el sentido del beneficio esperado del abuso de autoridad. Se trata pues de un conjunto con dos elementos que son ellos mismos conjuntos. El primero es el conjunto cuyo miembro es el primer elemento del par. El segundo tiene por miembros los dos elementos del par ordenado.

$$\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$$

Lejos de que el sujeto de ningún modo subsuma aquí los dos significantes en cuestión, creo que ven cuán fácil es decir que el S_1 del primer

subconjunto no deja de representar al sujeto, mientras que el segundo subconjunto presentifica en su forma más amplia ese tipo de relación que se puede llamar *saber*, y que quien me escribe llama *coexistencia.*

En este sentido, planteo la siguiente pregunta en su forma más radical — ¿es concebible un saber que reúna esta conjunción de los dos subconjuntos en un solo conjunto? ¿Puede ser este, con el nombre de A, el gran Otro, idéntico a la conjunción tal como se articula aquí en un saber de los dos significantes en cuestión?

Por eso, después de haber atrapado con el significante A un conjunto hecho de S — ya no necesito poner 1, 2, etc., puesto que reemplacé A por $\{S_1, S_2\}$ —, interrogué lo que resultaba de la topología del Otro y les mostré, de una manera por cierto demasiado figurada para ser plenamente satisfactoria desde el punto de vista lógico, pero que la mostraba bien, la necesidad de esta serie de círculos que se envuelven de manera disimétrica, es decir, que se mantienen siempre, conforme a su aparente mayor interioridad, la subsistencia de A. Esta figuración sugería una topología donde el menor de los círculos se unía con el más grande, y que convertí en índice de esto.

Si definimos el gran A como posiblemente incluyéndose, es decir, transformado en saber absoluto, este tiene la consecuencia singular de que lo que representa al sujeto solo se manifiesta como una repetición infinita, esa que vieron escribirse como las S mayúsculas inscritas indefinidamente en la serie de paredes del círculo.

Por no inscribirse más que como infinita repetición de sí mismo, el sujeto está precisamente excluido no de una relación de interioridad ni de exterioridad, sino de lo que se planteó primero como saber absoluto.

Quiero decir que hay en la estructura lógica algo que da cuenta de la importancia decisiva de la teoría freudiana debido al hecho de que originalmente el sujeto, respecto de lo que lo remite a alguna caída del goce, solo podría manifestarse como repetición, y repetición inconsciente.

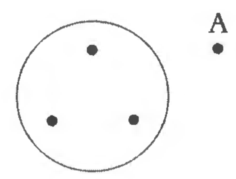
Este es entonces uno de los límites en torno del cual se articula el lazo que sostiene la referencia al saber absoluto, al sujeto supuesto saber, como lo llamamos en la transferencia, con este índice de la necesidad repetitiva que resulta de ello, que es lógicamente el objeto *a* minúscula. El índice del objeto *a* está representado aquí por los círculos concéntricos.

En cambio, la última vez terminé con el otro extremo de la interrogación que debemos plantear al gran Otro, en la medida en que le impondríamos la condición de no contenerse a sí mismo. El gran Otro solo contiene S_1, S_2, S_3, que son todos distintos de lo que A representa como significante. ¿Es posible que con esta otra forma el sujeto se subsuma de manera tal que,

sin reunirse con el conjunto definido como universo de discurso, esté seguro de permanecer allí incluido?

Como tal vez pasé algo rápido sobre este punto, lo retomo hoy para terminar.

No hay manera más sensible de representar el elemento como tal que con estos puntos. Estos tres puntos son los elementos de un conjunto que este cuarto punto puede representar desde que definimos este conjunto como un elemento.



Un conjunto-elemento

Si en el interior de A no figura ningún A como elemento, sino solamente S_1, S_2 y S_3, decimos que A no es elemento de sí mismo.

¿Puedo definir al sujeto de una forma ultra simple, diciendo que está precisamente constituido, lo que parece ser exhaustivo, por todo significante en la medida en que no es elemento de sí mismo? En efecto, ni S_1 ni S_2 ni S_3 son significantes semejantes al gran A, pero este es para todos su Otro.

¿Con solo emitir como sujeto del decir esta proposición de que S_q, un significante cualquiera, no es elemento de sí mismo, podré juntar por un decir los significantes así definidos en un conjunto que los reúna a todos?

Es esencial retener para lo que sigue este *por un decir*, en otras palabras, por una proposición, porque en torno de esto hay que hacer girar primero la función del sujeto para captar su falla. Más allá del uso que luego den a una enunciación, aun suponiendo que sea un uso de demanda, es señalando la falla que exhibe como simple decir como podrán delimitar correctamente en la enunciación de la demanda qué ocurre con la falla del deseo.

El estructuralismo supone la lógica en todas partes, incluso a nivel del deseo. Sabe Dios que existe más de una manera de interrogar el deseo. Hay tipos que braman, hay tipos que claman, hay tipas que hacen drama. Todo esto vale. Simplemente, nunca sabrán nada de lo que quiere decir esto, por la sencilla razón de que el deseo no puede decirse. El deseo no es más que la desinencia del decir, y por eso esta desinencia primero debe

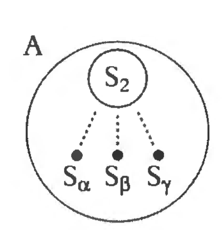
delimitarse en el puro decir, allí donde solo el aparato lógico puede demostrar su falla.

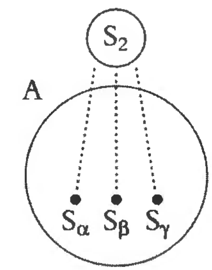
Vamos a formar en A el subconjunto B de todos los significantes S *alfa*, S *beta*, S *gama*, S *delta*, que no son elementos de ellos mismos. Este B es de hecho el otro significante de mi fórmula, S_2, respecto del cual todos los otros representan al sujeto, es decir, justamente ese que los subsume como sujeto.

Para que x, sea cual fuere, sea elemento de B, se necesita como primera condición que x no sea elemento de x y, en segundo lugar, que x sea elemento de A.

¿Qué resultará de esto? ¿Este B es elemento de sí mismo? Si fuera elemento de sí mismo, no respondería a la manera en que lo construimos como conjunto, y es que reúne los elementos que no son elementos de sí mismos. B no es pues elemento de sí mismo. Si B no es elemento de sí mismo, entonces debe pertenecer al subconjunto compuesto de elementos que no son elementos de ellos mismos. Pero este subconjunto es B mismo. Debemos inscribir entonces que B es elemento de B, lo que habíamos rechazado. Se impone así la conclusión de que B no responde a la segunda condición, es decir, no es elemento de A.

Lo represento para los que no están acostumbrados a este tipo de razonamientos sin embargo simples, aunque la figuración sea aquí completamente pueril. Planteo B como el otro significante, a saber, S_2. A la izquierda, las dos posiciones de B, igualmente insatisfactorias ya que no podría ser elemento de sí mismo ni no serlo. A la derecha, no siendo elemento de A, B solo puede estar representado fuera.





El lugar de B

¿Cómo traduciremos esta exterioridad? Diremos precisamente que en último término el sujeto, más allá de cómo pretenda subsumirse, ya sea a partir de una primera posición del gran Otro como incluyéndose a sí mismo, ya sea en el gran Otro limitándose a los elementos que no son elementos de ellos mismos, no podría universalizarse. No hay definición englobante respecto del sujeto, ni siquiera bajo la forma de una proposición que dice que el significante no es elemento de sí mismo.

Esto demuestra también, no que el sujeto no está incluido en el campo del Otro, sino que el punto donde él se significa como sujeto es "exterior", entre comillas, al Otro, es decir, al universo de discurso.

Decir, como escuché repetir haciendo eco de mi articulación, que no hay universo de discurso significaría que no hay discurso del todo. Me parece sin embargo que si no hubiera sostenido aquí un discurso tan cerrado, ustedes no tendrían ningún tipo de idea al respecto.

Espero que esto les sirva de ejemplo y de apoyo en cuanto a nuestro método, y también de expectativa para aquello en lo que me gustaría que la próxima vez logremos avanzar de esta articulación que les compete — no solo porque como psicoanalistas ustedes son su punto vivo, sino porque como psicoanalizantes también la persiguen.

4 DE DICIEMBRE DE 1968

V

YO SOY LO QUE YO ES

El asujeto
"Llueve"
La inconsistencia del Otro

A veces en la intimidad apunto breves notas pensando en ustedes. Aquí, en el momento de preparar estos papeles, encuentro una que me facilitará la entrada.

Es lamentable — escribía ya no sé cuándo — que Dios sirva para excluir mediante lo que llamaremos la proscripción de su nombre.

Esto cobró forma de prohibición precisamente donde mejor se podía saber qué ocurre con la función de este término, Dios, esto es, entre los judíos.

Saben que hay entre ellos un nombre impronunciable. Pues bien, esta proscripción sirve para excluir justamente algunas referencias por completo esenciales para mantener lo suficientemente iluminado al *yo* como para que no se lo pueda echar [*jeter*] — que incluye *yo* [*Je*] — a los perros, es decir, a los profesores.

1

La última vez me escucharon, si no es que me vieron, plantear en primer lugar, casi a mi pesar, la referencia al *yo* por medio del dios en cuestión.

En efecto, traduje lo que se profirió un día como *Ehyeh acher ehyeh* por *Yo soy lo que yo es* [*Je suis ce que Je est*], y justifiqué, o creí haber justificado, esta traducción. Entonces les comenté que a mí mismo me habían desbordado un poco los alcances de esta enunciación. Luego dije que el Sinaí me había brotado, a mi pesar, entre las piernas. Esta vez no recibí el papelito que esperaba, donde alguien me habría hecho notar que esas palabras provenían de la zarza ardiente.

¿Imaginan el efecto que habría causado si les hubiera dicho que la zarza ardiente me había brotado entre las piernas? Se ve bien aquí que la frase se ordena a sí misma, retroactivamente. Como quería terminar la frase con *entre las piernas*, puse el Sinaí en el lugar de la zarza ardiente.

Después de todo, en el Sinaí se trata de las secuelas del asunto. Aquel que se anunció, por lo menos en mi opinión, como *Yo soy lo que yo es* no hace más que enunciar las leyes del *yo hablo* bajo la forma de lo que después se transmite con el imperativo de la lista de los diez mandamientos, dichos de Dios. Ya lo destaqué en el seminario sobre la ética.

Es verdad, como enuncio, que la verdad dice *yo*. Parece evidente que *No adorarás más que a ese que dijo "Yo soy lo que yo es", y solo lo adorarás a él.*

Con igual resultado, *Amarás*, según se dice, *a tu prójimo como a ti mismo.* Este *ti mismo* no es más que ese al cual se le dice, ese al que están dirigidos estos mandamientos mismos como a un *tú*, e incluso a un *tú eres*, cuya ambigüedad[9] verdaderamente mágica en la lengua francesa vengo subrayando desde hace mucho tiempo.

El preludio subyacente de estos mandamientos es este *tú eres* que los instituye a ustedes como *yo* . En toda invocación se produce el mismo deslizamiento a este *tú matador*. Y se sabe que no está lejos la orden a la que allí se responde. Todo Hegel está construido para mostrar lo que se edifica sobre eso.

Se podrían tomar uno por uno estos mandamientos, ese sobre la mentira, después la prohibición de *codiciar la mujer, la vaca o el asno de tu vecino*, que es siempre el que te mata. Cuesta ver qué otra cosa se podría codiciar, siendo precisamente esa la causa del deseo.

Notemos que, por una solidaridad que participa de la evidencia, no hay palabra, hablando con propiedad, más que allí donde la barrera de tal mandamiento la preserva. Por eso desde que el mundo es mundo nadie observa muy exactamente estos mandamientos, y la palabra, en el sentido en que la verdad dice *yo*, sigue profundamente escondida y solo asoma de vez en cuando la puntita de la nariz en los intersticios del discurso.

En la medida en que existe una técnica que confía en este discurso para encontrar algo allí, un camino, una vía, como se dice, que se presume no

9. *Tu es* (tú eres) es homófono de *tuer* (matar). [N. de la T.]

carece de relación con la verdad y la vida, según se expresa — pero desconfiemos siempre de los reversos del discurso —, quizá convenga interrogar más detenidamente lo que se fundamenta en este discurso como capaz de tendernos un puente hacia el término tan radical como inaccesible que con alguna audacia el último de los filósofos, Hegel, creyó poder reducir a su dialéctica.

En el acceso que comencé a abrir, el *yo* aparece primero ante el Otro como lo que permite delimitar una debilidad lógica, como lugar de un defecto de origen que la palabra porta en la medida en que esta podría responder.

El *yo* aparece en primer lugar como sujetado [*assujetti*], como *asujeto* [*assujet*]. Escribí esta palabra en alguna parte para designar al sujeto en la medida en que este solo se produce dividido en el discurso. Si de entrada el animal que habla no puede abrazarse al *partenaire* más que sujetado, es porque él fue desde siempre hablante y porque en el encuentro mismo de este abrazo solo puede formular el *tú eres* matándose. Él *otrifica* al *partenaire*, hace de él el lugar del significante.

Se me permitirá volver un momento sobre este *yo es* del último encuentro, puesto que también, y de una cabeza sensata, vi nacer la objeción de que al traducirlo así yo reabría la puerta como mínimo a una referencia al ser. Estando el *es*, según la terminología de la tradición, suspendido del ser, se lo escuchó — por lo menos una oreja — como un llamado al ser. ¿Acaso enunciaría de este modo este ser supremo que la tradición erige para responder por todos los entes subsistentes en la naturaleza en el sentido más original, en cualquier orden de naturaleza? ¿Acaso mi *yo es* designaría este ser en torno del cual todo cambia, todo gira, y que ocupa así el lugar del eje del universo, el de esa *x* gracias a la cual hay un universo?

Pues bien, absolutamente no. Nada más lejos de la intención de la traducción que formulé. Enunciamos en el *yo* del *yo es* lo que constituye propiamente el fundamento de la verdad en la medida en que ella solamente habla. Para hacerlo escuchar, retomaré esta traducción como *Yo soy lo que es el yo* [*Je suis ce qu'est le Je*]. Observen que aquí el *es* se lee mejor.

Como indiqué bastante hace un rato, los mandamientos, que sostienen la verdad, son propiamente la antifísica. Sin referirse a esta, no hay posibilidad de decir la verdad, lo que se llama así. Inténtenlo. No lo conseguirán. Resulta oportuno decir que los mandamientos constituyen un punto ideal. Nadie sabe siquiera qué quiere decir esto.

Pues bien, de la misma manera, desde que se sostiene un discurso, surgen las leyes de la lógica, a saber, una coherencia fina, ligada a la naturaleza de lo que se llama la articulación significante. Es lo que hace que un discurso se sostenga o no, por la estructura de lo que se llama el signo y que tiene que ver con lo que se suele denominar la letra, para oponerla al espíritu.

Las leyes de esta articulación son lo que primero domina el discurso.

2

Este año comencé a enunciar en mi exposición el campo del Otro sin darle ninguna encarnación, a fin de concebirlo como campo de inscripción de lo que se articula en el discurso.

A partir de su estructura podrá definirse, en un segundo tiempo, la posibilidad del *tú*, que va a alcanzarnos y requerir algo que tendrá que decirse *yo*, tercer tiempo.

Lo que se mostrará, lo que esperamos, lo que sabemos bien, es que este *yo* es siempre impronunciable en toda verdad. Por eso todo el mundo sabe hasta qué punto es embarazoso, y preferible, como lo recuerdan las leyes de la palabra misma, no decir nunca *Yo juro*.

Entonces no prejuzguemos lo que ocurre con el Otro, dejemos abierta la cuestión. Aunque sea simplemente la página en blanco, incluso, como demostré la última vez en el pizarrón, en este estado nos causará bastantes dificultades.

Supónganse que hayan inscrito en esta página en blanco la totalidad de los significantes, lo cual es concebible porque pueden elegir un nivel en el que el significante se reduce al fonema. Con la condición de que esta página sea página, es decir, finita, se demuestra que, si reúnen en ella cualquier cosa de la que podrían enunciar el juicio *Es el sujeto*, habrá que situar el término requerido para esta reunión forzosamente fuera de esta totalidad. Fuera de la página en blanco estará el S_2, este otro significante que interviene cuando enuncio que el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. El S_2 estará fuera de la página.

Lo que digamos a continuación de lo que sea que se enuncie deberá partir de este fenómeno, que se demuestra como interno a toda enunciación como tal. Por eso conviene demorarse en esto un instante más.

Tomemos la enunciación más simple. *Llueve* [*Il pleut*]. Esto solo puede juzgarse plenamente demorándose en las emergencias provenientes del hecho de que se diga que hay *llueve* [*pleut*].

Este es el acontecimiento del discurso por el cual quién lo dice se plantea como secundario. El acontecimiento consiste en un dicho, ese cuyo lugar marca el *Il*.[10]

Pero es tan difícil delimitar el sujeto gramatical que hay que desconfiar. Según las lenguas, puede presentar distintas morfologías, no necesariamente está aislado. Se relaciona con lo que hace poco llamé lo fuera de campo, más o menos individualizado, como acabo de recordarlo, que también puede reducirse a una desinencia, por ejemplo, *pleut*. Volverán a encontrar la *t*, esta *t* minúscula, paseándose por todo tipo de rincones del francés. ¿Por qué vuelve a alojarse allí donde no tiene qué hacer, allí donde no estaba en absoluto en la conjugación, en un *orne-t-il* [adórnalo] por ejemplo?

Este sujeto gramatical, entonces, no es más que el lugar donde algo se representa.

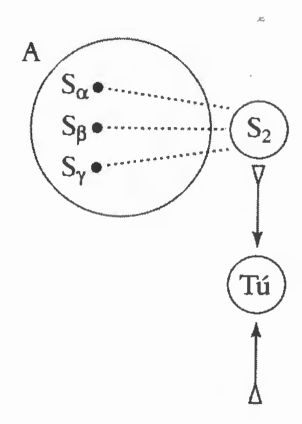
Volvamos al S_1, en la medida en que representa ese algo, y al S_2.

La última vez debimos extraer del campo del Otro, ya que no podía contenerlo, este S_2, que reunía los S *alfa*, S *beta*, S *gama*, donde pretendíamos captar al sujeto, en la medida en que estas S satisfacían cierta función, R, definida en el campo del Otro por *x no es miembro de x*.

$$R\,(x) = R : x \notin x$$

Escribir R *(x)* transforma todos estos elementos, significantes en este caso, en algo que sigue siendo indeterminado desde el momento en que está abierto, algo que asume función de variable, *(x)*. En cuanto especificamos que esta variable debe responder a una proposición que no es cualquiera, que no es que la variable debe ser buena o roja o azul, sino que debe ser sujeto, surge entonces la necesidad de este significante como Otro, en la medida en que no podría de ninguna manera inscribirse en el campo del Otro. En su forma más original, este significante es propiamente lo que define la función llamada del saber, S_2.

10. El verbo impersonal se emplea tanto en francés como en castellano generalmente en la tercera persona del singular. A diferencia del francés, donde el verbo impersonal debe estar precedido del pronombre (*il*), en castellano el verbo impersonal no lleva pronombre antepuesto.



El saber fuera del campo del Otro

Tendré que volver sobre esto porque quizá no se destacó aún lo suficiente este lugar respecto de lo que se enunció hasta aquí sobre las funciones lógicas. A saber, que calificar al sujeto como tal nos pone fuera del Otro. Este *nos pone* [*nous met*] es quizás una forma de *nóumeno* [*noumène*] que nos conducirá [*nous menèra*] más lejos de lo que pensamos.

Viendo las dificultades que engendra una reducción lógica de los enunciados clásicos, quiero decir aristotélicos, de lo universal y de lo particular, al campo de los cuantificadores, me basta preguntar si no es verdad que tendríamos menos dificultades si nos diéramos cuenta de que el *todos* y el *algunos* deben ubicarse fuera del campo del Otro. ¿Antes que decir *todos los hombres son buenos* — o *malos*, poco importa —, la fórmula apropiada no sería enunciar *los hombres*, o cualquier otra cosa, lo que sea que en lógica puedan recubrir con una letra, *son todos buenos*, o *son algunos buenos*? En resumen, ¿si se pone fuera del campo del Otro la función sintáctica de lo universal y de lo particular, no habría menos dificultades para reducirlas después al campo matemático?

En efecto, el campo matemático consiste justamente en operar de manera desesperada para que el campo del Otro se sostenga como tal — es el mejor modo de probar que no se sostiene, que no es consistente, como se dice en términos técnicos — y de probarlo examinando cómo se articulan en él todos los pisos, porque es en niveles muy diversos donde no se sostiene.

En la medida en que el campo del Otro no es consistente, la enunciación adopta el giro de la demanda, y esto antes incluso que se aloje allí lo que sea que carnalmente responda a eso.

Ir lo más lejos posible en la interrogación del campo del Otro como tal permite percibir su falla en una serie de diferentes niveles. Para probarlo, las matemáticas nos ofrecen un campo de experiencia ejemplar. Es que estas pueden permitirse limitar el campo del Otro a funciones bien definidas, como por ejemplo la aritmética.

Poco importa por ahora lo que esta investigación aritmética manifieste de hecho. Ustedes escucharon lo suficiente para saber que, en campos elegidos entre los más simples, la sorpresa es grande cuando descubrimos que falta por ejemplo la completud, es decir, que no puede formularse que lo que sea que allí se enuncie deba o bien demostrarse o bien demostrarse que no. Más aún, en tal campo, entre los más simples, puede ponerse en discusión que algún enunciado sea demostrable. Aún se dibuja otro nivel, donde es demostrable que un enunciado no es demostrable. Y esto se vuelve muy singular y muy raro en ciertos casos, cuando lo no demostrable mismo escapa porque no puede siquiera sostenerse que no es demostrable, y se abre una dimensión distinta llamada lo no decidible.

Estas escalas no de incertidumbre, sino de defectos en la textura lógica, nos permiten aprehender el estatuto del sujeto como tal, encontrarle un apoyo y, para decirlo todo, concebir que se satisfaga con su adhesión a la falla misma situada en el nivel de la enunciación.

Al abordar desde el exterior de la lógica el campo del Otro, aparentemente nunca nada nos impidió forjar el significante con el que se connota lo que falta en la articulación significante misma. Corriendo el riesgo de abreviar el campo del Otro como ya lo hice, y con la condición de que un auditorio tan numeroso muestre alguna complacencia, tal vez hagamos sentir, hagamos que se vuelva necesario en un enunciado de discurso, hasta que demostremos en alguna construcción lógica, que no es posible situar este significante con el que un sujeto se satisface en último término para identificarse con él, como idéntico a la falla misma del discurso, si me permiten esta fórmula abreviada. Aún aquí dejo que esto se articule al margen.

¿Los que están aquí y son analistas no ven que, por falta de toda exploración de este orden, la noción de castración — que espero que hayan percibido al pasar como el análogo de lo que enuncio — sigue siendo tan vaga, tan incierta y se encuentra manejada con la torpeza y la brutalidad que se sabe?

A decir verdad, en la práctica no se la maneja en absoluto. Simplemente se la sustituye por lo que el otro no puede dar. Se habla de frustración cuando se trata de una cosa bien distinta. Llegado el caso, se la aborda mediante la privación, pero, como ven, esta privación participa justamente de esa falla inherente al sujeto que se trata de abordar.

Antes de abandonar por hoy eso cuyo contorno no hago más que trazar sin poder siquiera prever lo que llegaré a hacerles soportar de aquí a fin de año, daré al pasar una indicación a todos los que ya tienen alguna noción de ciertos teoremas que se enuncian en el campo lógico.

Este S_2 desempeña propiamente su función cuando, por fuera de este sistema aritmético, bien definido A mayúscula, cuenta todo lo que puede teorematizarse en el interior. En otros términos, un hombre de genio llamado Gödel comprendió que este *cuenta* había que tomarlo al pie de la letra, y que, con la condición de dar su número, llamado número de Gödel, a cada uno de los teoremas situables en cierto campo, se podía abordar algo que nunca antes había sido formulado sobre las funciones a las que solo pude aludir en lo que acabo de enunciar, completud o decidibilidad.

Claramente, de aquí en más todo difiere de un tiempo pasado en el que podía enunciarse que, después de todo, las matemáticas no son más que tautología y que, en consecuencia, el discurso humano puede seguir siendo lo que es.

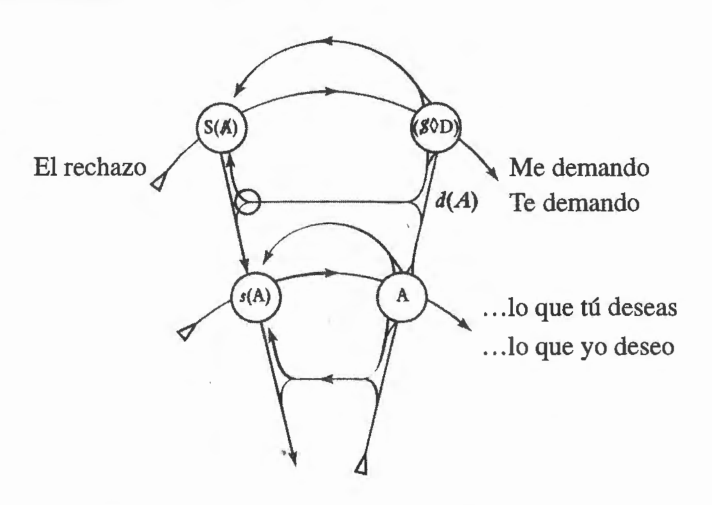
En este decir, el campo matemático habría sido el de la tautología. Todo difiere a partir del momento en que se rechaza de la manera más segura que haya en alguna parte un A que siga siendo un gran A idéntico a sí mismo.

Este resultado es un paso, una conquista.

3

A cualquiera que se encuentre confrontado en la experiencia analítica con lo que parece una aporía trascendente respecto de lo que se llama la historia natural, pero que no ve sin embargo el interés de apoyarse en el campo de las estructuras lógicas para poner en su lugar lo que se presenta en el campo analítico, debido a que la enunciación que permite y también dirige la experiencia freudiana sería de un campo completamente distinto, se le replicará que la enunciación adopta el giro de la demanda ante todo porque el Otro no es consistente.

Esto da su alcance a lo que se inscribe como ($ ◊ D), S barrado, rombo, D mayúscula, en el gran grafo completo que dibujé aquí.



Vectorialización convergente y divergente

Todo enunciado se distingue porque el *yo digo que* se le sustrae. La forma en que el *yo* es limitado, que es el *yo* de la gramática, se aísla desde entonces fuera de todo riesgo esencial, se sustrae de la enunciación, y la reduce por esto al enunciado. En ($ ◊ D), por el contrario, por no estar sustraído, el *yo digo que* deja íntegro que, debido a la estructura del Otro, toda enunciación, cualquiera que sea, se hace demanda.

En este nivel, el problema es doble. Es la demanda al Otro de lo que le falta, *Me demando*[11] *lo que tú deseas*, y su doble, que es precisamente la cuestión que puntuamos hoy, a saber, *Te demando*, no quién soy, sino, más lejos aún, *lo que es yo*.

En el *d(A)*, deseo del Otro, se instala el nudo mismo que formulé al proferir que el deseo del hombre es el deseo del Otro. Si toman los vectores tal como se definen en este grafo, a saber, el que parte del Otro y el de la cadena significante pura, que gira en el cruce designado por ($ ◊ D) para completar la retroacción, estos convergen completamente en este punto *d(A)*, como convergen allí los dos elementos que articulé, *Me demando lo que tú deseas*, es decir, lo que te falta, ligado al hecho de que estoy sujetado a ti, cuestión que se empalma en el nivel mismo de la institución del A, y *Te demando lo que es yo*, pregunta sobre el estatuto del *yo* como tal, que se instala aquí, donde marco con rojo.

11. En francés, *demander* significa tanto "demandar" como "preguntar". [N. de la T.]

La convergencia que constituye el *yo* se produce a partir de toda enunciación como tal. Si la enunciación indiferente que la regla analítica en principio plantea vira a la demanda, es porque pertenece a su función misma de enunciación ser demanda relativa al *tú* y al *yo*.

Simétricamente, convergen en el *tú* las demandas o interrogaciones suscitadas por la falta que está en el corazón del campo del Otro, cuya estructura es de pura lógica. Esto da valor y alcance a lo que se dibuja, igualmente vectorizado, del otro lado del grafo.

Allí se percibe la división del sujeto como esencial, y es lo que se plantea como *yo*.

A la demanda *¿Quién es yo?* la estructura misma responde con el rechazo, S(Ⱥ), significante del Otro barrado, tal como lo inscribí en el funcionamiento de este grafo.

Asimismo, el *tú* se instituye por una convergencia entre una demanda y una promesa. La demanda radical, que se nos hace a nosotros, analistas, es la única que sostiene en último término el discurso del sujeto, a saber, en el primer tiempo, *yo* vengo a demandarte *quién soy yo*, lo que se responde a nivel del *¿Quién es yo?*, retroceso producido aquí por la necesidad lógica. Promesa, esperanza de la reunión de este *yo* en este S_2 que designé en la transferencia con el término *sujeto supuesto saber*. El nudo, la primera conjunción, S_1 ligado a S_2, establece lo que es saber en el par ordenado.

El *yo* solo es sensible entre estos dos polos divergentes, S(Ⱥ), que articulo aquí como el no, el rechazo, que da forma a la falta de respuesta, y *s*(A), el significado del Otro o en el Otro. Pero ¿cuál es esta significación?, ¿qué puede ser, cuando es visible que todo este discurso que tejo para dar su armazón al *yo* de la interrogación con la que se instituye la experiencia analítica, lo prosigo sin dejar fuera ninguna significación, por lo menos hasta el punto en que llegamos aquí?

¿Qué significa sino que, después de haberlos formado durante largos años en la diferenciación, de origen lingüístico, entre el significante como material y el significado como su efecto, dejo aquí sospechar que algún espejismo descansa al inicio del campo definido como lingüístico, aunque solo sea viendo la sorprendente pasión con la que el lingüista articula que lo que intenta asir en la lengua es pura forma, no contenido?

Aquí los conduciré al punto que, no sin intención, les presenté en primer lugar en mi primera conferencia como el pote. He vuelto de manera digresiva al pote de mostaza ciertamente con razón. Sépanlo los que toman notas, todo está premeditado en lo que se podría llamar a primera vista mis digresiones.

Recordarán que di lugar a eso que francamente hay que señalar en las primeras formas de la aparición de este pote, y es que nunca faltan en la superficie las marcas del significante mismo. ¿Acaso aquí no se introduce eso donde el *yo* se formula? Si la operación del alfarero es la mejor imagen de la creación humana, es porque las propiedades del utensilio que produce nos dan precisamente la imagen de que el lenguaje — lenguaje con el que está hecho, porque donde no hay lenguaje tampoco hay obrero — es un contenido. Basta pensar un instante que la fabricación de vasijas es la referencia misma de la oposición filosóficamente tradicional entre la forma y el contenido.

Por algo señalé en mi introducción de esta vasija que cuando se la destina a acompañar al muerto en la sepultura, se le agrega el hecho que consiste propiamente en agujerearla. En efecto, el principio espiritual de la vasija, su origen de lenguaje, es que hay en alguna parte un agujero por el que todo se escapa. Cuando confluye con quienes se han ido al más allá, también la vasija recupera su verdadero origen, a saber, el agujero que se hizo para enmascarar en el lenguaje. No hay significación que no escape respecto de lo que contiene una copa.

Resulta muy singular que haya hecho el siguiente hallazgo después de enunciarles esta función del pote. Al ir a buscar en qué consiste el pote [*pot*], Dios mío, a donde suelo remitirme, a saber, en el Bloch y von Warburg, tuve la grata sorpresa de ver que este término es precéltico, como lo testimonian, aparentemente, el bajo alemán y el neerlandés, con los que lo compartimos. Así pues, nos viene de lejos, del neolítico, nada menos. Pero todavía hay más. Para sostener esta idea, nos basamos en vasijas previas a la invasión romana o, más exactamente, que representan lo que estaba instituido antes de ella, desenterradas en la región de Tréveris.

Vemos allí inscrita la palabra *potus*. Como señalan Bloch y von Warburg, se trata de un uso hipocorístico para designar a los fabricantes, y esto les basta para indicar el origen muy antiguo de estas vasijas.

Lo único que me importa es que, cuando aparece la vasija, siempre está marcada en su superficie por un significante que ella soporta. La vasija aquí nos da una función distinta de la del sujeto, en la medida en que, en la relación con el significante, el sujeto no es algo previo, sino una anticipación. Es *supuesto*, *hypokeimenon*, es su esencia, su definición lógica. Es supuesto, casi inducido, por cierto no es el soporte. En cambio, legítimamente podemos dar al significante un soporte fabricado e incluso de utensilio. El origen del utensilio en la medida en que distingue el campo de la fabricación humana, por así decir, está propiamente allí.

La significación en tanto que producida sirve como señuelo para velarnos lo que ocurre con la esencia del lenguaje, en la medida en que por su esencia propiamente no significa nada, como lo prueba que el decir, en su función esencial, no es operación de significación.

Así lo entendemos nosotros mismos, analistas. Buscamos lo que suspende lo que se articula a partir del Otro, y que está fuera del Otro como tal — el S_2 como fuera del campo. ¿Qué es allí el sujeto? Esa es la cuestión. Y si este sujeto no puede captarse de ningún modo por el discurso, ¿cuál es la justa articulación de lo que puede allí sustituirlo?

El sentido de lo que atañe a la castración se equilibra con el del goce. Sin embargo, no es suficiente con percibir esta relación. En lo que se manifestó en un tiempo cercano a nosotros, algo se proclamaba, a la vez necesidad de verdad y llamado al goce. Pero no basta seguramente aspirar al goce sin trabas, si es patente que, para todo ser incluido en el lenguaje y el utensilio, el goce solo puede articularse en el registro inherente a uno y otro, este registro de resto que definí como el plus-de-gozar.

El 8 de enero retomaremos aquí nuestro discurso.

11 DE DICIEMBRE DE 1968

VI

HACIA UNA PRÁCTICA LÓGICA EN PSICOANÁLISIS

Freud me mira
De la lingüística a la lógica
Una escritura sin equívoco
La forma y el contenido
Del pote a la apuesta

Les deseo un feliz año. 69 es un buen número. En semejantes ocasiones siempre recibo de algún lado un regalito. El último es un breve artículo publicado en el número del 1 de enero de la *Nouvelle Revue française*, con el título "Quelques extraits du style de Jacques Lacan" ["Algunos fragmentos del estilo de Jacques Lacan"].

En efecto, mi estilo es un problema. Habría podido comenzar mis *Escritos* con un muy viejo artículo que nunca releí y que trataba justamente sobre el problema del estilo. Si lo releo, tal vez me ilumine. Entretanto soy por supuesto el último en poder dar cuenta de este, y, Dios mío, no se ve por qué algún otro no lo intentaría.

Fue lo que se produjo, y salió de la pluma de un profesor de lingüística. No he de apreciar personalmente el resultado de sus esfuerzos, pero el eco que me llegó es que más bien se piensa que quizá no era el momento más oportuno para publicar algo así, cuando ha brotado una sospecha, en algunos sitios retirados, ¿no es cierto?, sobre la calidad general de las enseñanzas que dispensan los profesores. En resumen, me llegó que algunos no lo encontraron muy sólido.

Júzguenlo ustedes. En lo que a mi respecta, no me quejo. Me cuesta entender que alguien pueda sacar de ahí la menor idea de lo que he difundido como enseñanza.

Sin embargo, hay una punta. Aparentemente me habría atrevido a escribir en alguna parte *Freud y yo*. Miren esto, no se cree poca cosa, ¿eh? Quizá no sea completamente este el sentido que cree tener que darle la indignación de un autor, pero muestra bien en qué campo de reverencia se vive, por lo

menos en ciertos terrenos. ¿Por qué, a gusto de este autor que confiesa no tener la menor idea de lo que Freud aportó, hay algo escandaloso en decir *Freud y yo* de parte de alguien que pasó su vida ocupándose de éste?

Diré más. Al repercutir en mí mismo este atentado al grado de respeto que se me reprocharía, no pude más que recordar una anécdota que ya cité aquí.

Era la época en la que en compañía del pequeño Louis me entregaba a la más difícil de las modestas industrias que dan de comer a las poblaciones costeras. Había allí tres tipos excelentes cuyos nombres me son aún queridos, con los que hice muchas cosas en las cuales no me detengo, y estaba el tal Louis. Acabábamos de consumir una lata de sardinas, y esta flotaba cerca del barco. Louis me dijo entonces estas palabras muy simples — *Tú ves esa lata porque la miras. Pues bien, ella no necesita verte para mirarte.*

La relación de esta anécdota con *Freud y yo* deja planteada la pregunta de dónde me ubico en esta pareja. Y bien, tranquilícense, siempre que me ubico en el mismo lugar, en ese donde estaba y donde sigo aún vivo. Freud no necesita verme para mirarme.

En otras palabras, como enuncia un texto que ya cité aquí, *más vale un perro vivo que el discurso de un muerto*, sobre todo cuando este llegó al grado de podredumbre internacional que alcanzó.

1

Intento dar a los términos freudianos su función, en la medida en que se trata nada menos que de una inversión de los principios mismos del cuestionamiento.

Dicho de otro modo — lo que no quiere decir que se diga lo mismo —, está comprometida en este esfuerzo la exigencia mínima que condiciona el pasaje a este cuestionamiento renovado.

Esta exigencia mínima es la que sigue — se trata de hacer psicoanalistas. Este cuestionamiento no podría en efecto plantearse sin una reubicación del sujeto en su posición auténtica, y por eso recordé al comienzo de este año de qué posición se trata. De esa que, desde el origen, hace depender al sujeto del significante.

En torno de esta condición fundamental se ordena todo lo que se afirmó como válido en la primera práctica del análisis, donde seguro se tuvieron en cuenta juegos de palabras y juegos de lenguaje, y con razón. Simplemente he retomado y legalizado este nivel, apoderándome de lo que proporciona la lingüística, y especialmente en esta base que ella despeja y que se llama fonología, juego del fonema como tal. En verdad se imponía percibir que lo que Freud había abierto encontraba allí simplemente su estatuto, por cierto con algún retraso, pero evidentemente con menos retraso que el que podía tener el público en general, y al mismo tiempo los psicoanalistas.

A nivel lingüístico hay coincidencia, porque se trata verdaderamente del material fonemático mismo en los juegos del inconsciente. Pero esta no es una razón para no ir más allá, sea cual fuere por otro lado el grado de competencia que antes mostré en el uso de lo que no es, después de todo, más que una parte de la lingüística. De aquí en más me verán continuar esta búsqueda que consiste en atrapar por todas partes donde se presente la ocasión isomorfismos entre el estatuto del sujeto y lo que desarrollan las disciplinas ya constituidas. Se trata ahora de seguirla en el nivel de otra disciplina, que nos permite señalar un isomorfismo que está desde el comienzo, pero que también puede revelarse recubriendo una identidad de estofa, como ya señalé.

¿Cuál es esta disciplina? La llamaré práctica lógica.

No me parece un mal término para designar exactamente lo que está en juego. En efecto, esta práctica impone el lugar donde se ejerce actualmente, pero no es inconcebible que logre dirigirse a otra parte. ¿Cuál es este lugar? Después que pasó algo que despegó a la lógica de la tradición en la que había permanecido encerrada a lo largo de los siglos, hoy esta se ejerce en el campo matemático.

Ciertamente, no es algo casual, era completamente previsible, por desgracia a posteriori, que la práctica lógica se ejercería en el nivel del discurso matemático. ¿Qué más tentador para la lógica que las matemáticas, donde el discurso demostrativo parecía asentado en una entera autonomía respecto de lo que se llama experiencia? Pudo parecer, en efecto, que este discurso no sostenía su certeza más que por sí mismo, a saber, por las exigencias de coherencia que él se imponía.

¿Qué imagen daremos de esta lógica que se unió al campo matemático? ¿Se trata de un modo de pensamiento que estaría apartado de la matemática, aunque sosteniendo la corriente científica, que sería, respecto de cierto progreso, esto y después esto otro — *recessus*?



El retroceso

Esta imagen de un retroceso es digna de exorcizarse porque veremos que no se trata de nada semejante con la lógica.

Cabe recordar que recurrir a la imagen para explicar la metáfora es siempre falso.

Toda dominación de la metáfora por la imagen debe considerarse sospechosa, porque el soporte siempre es allí la imagen especular del cuerpo. Esta imagen falla, falla muy simple de ilustrar, aunque no sea más que una ilustración, diciendo simplemente que la imagen antropomorfa enmascara la función de los orificios. De allí el valor de apólogo de mi pote agujereado con el que los dejé el año pasado. Solo se ve en el espejo el agujero de este pote si se lo mira a través de dicho agujero. De allí el valor transpuesto de este utensilio, el pote, que solo comenté para indicarles que lo que fabrica la industria humana en sus formas primarias está hecho, hablando con propiedad, para enmascarar lo que ocurre con los verdaderos efectos de estructura.

Mi digresión apunta a introducir esta distinción expresa que hay que recordar, que la forma no es el formalismo.

En algunos casos ocurre que incluso los lingüistas — no hablo, por supuesto, de los que no saben lo que dicen — cometen pequeños errores al respecto. Por ejemplo, el autor del que hablaba hace un rato, que no me proporciona ninguna prueba de su competencia, me imputa haber hablado de Hjemslev, pero es precisamente lo que nunca hice. En cambio, el nombre de Jakobson está notablemente ausente de su artículo, por lo menos a mi entender — porque lo leí en diagonal, como expresa el autor mismo —, lo que le evita sin duda tener que juzgar si el uso que he hecho de las funciones de la metáfora y la metonimia es, sí o no, pertinente.

Volviendo a este punto vivo que es la distinción de la forma y el formalismo, primero intentaré ilustrarlo con algunas formas. En efecto, resulta muy necesario para quienquiera que esté comprometido como lo está el psicoanalista en los cortes que, para alcanzar un campo en el que el cuerpo está expuesto, desembocan en la caída de algo que tiene alguna forma.

Para abordar una de estas imágenes que la experiencia psicoanalítica aísla, y no se sabe de dónde, recordaré la copa que contiene la leche, la que evoca su reverso con el nombre de seno, primero de los objetos *a*. Esta copa no es la estructura por la que el seno se afirma como homólogo al enchapado placentario, es su realidad misma, fisiológica, sin entrada en juego del verbo. Solamente, para saber que el seno está allí fisiológicamente antes que se implique en la dialéctica del objeto *a*, para que el seno sea visible, es preciso tener ya una zoología bastante avanzada, y esto supone el empleo expreso de una clasificación cuya relación con la lógica haríamos mal en minimizar.

Es preciso ser coherente. Se ha podido reprochar a la lógica aristotélica, y a su empleo de los términos género y especie, el haber adherido solamente a una práctica zoológica, a la existencia de individuos zoológicamente definidos. Si se enuncia esta observación más o menos reprensiva, entonces conviene percibir que, inversamente, esta zoología misma implica una lógica y que es un hecho de estructura, y de estructura lógica, por supuesto.

Como ven, la frontera pasa allí entre lo que implica ya toda experiencia exploratoria como tal y lo que pondremos en tela de juicio sobre la emergencia del sujeto.

Sin duda el formalismo en su función de corte se desprenderá mejor en matemática.

2

¿Qué ocurre en matemática con el uso del formalismo?

Se ha dicho que el discurso matemático no tiene sentido y que nunca se sabe si lo que se dice en él es verdad. Fórmula extrema, paradójica, que repetía Kojève, sin hacer más que retomarla de boca de Bertrand Russell, que — recordemos — es uno de los iniciadores de la formalización lógica de este discurso, es decir que ella no viene de afuera.

El formalismo en matemática es la tentativa de someter este discurso a una prueba que podríamos definir en estos términos — asegurarse de que luzca bien, es decir, que funcione sin el sujeto.

Para que lo perciban rápidamente quienes no entienden de inmediato lo que designo allí, pregúntense quién hablaría alguna vez, en cuanto a lo que se asegura como una construcción matemática, de una incidencia cualquiera de lo que en otra parte se destaca como el *observador*. No hay en matemática huella concebible de lo que se llama *error subjetivo*. Aun cuando sea con la matemática como se montan los aparatos que permiten en otra parte dar a este error subjetivo un sentido mensurable, ella no tiene nada que ver con el discurso matemático mismo. Aun cuando este hable del error subjetivo, no hay término medio — o los términos del discurso son exactos, irrefutables, o no lo son. Tal es por lo menos su exigencia. Nada se aceptará allí que no se imponga como tal.

Lo cierto es que sin embargo está el matemático. Como dije de inmediato, formalizar este discurso consiste en asegurarse de que se sostiene solo, aun completamente evaporado el matemático. Esto implica la construcción de un lenguaje que es precisamente lo que se llama lógica matemática, y que sería mejor llamar práctica de la lógica, o práctica lógica sobre el campo matemático. La condición para realizar esta prueba se presenta bajo una forma doble y que puede parecer antinómica.

Primera condición, un lenguaje sin equívoco. Acabo de recordarles el carácter sin equívoco del discurso matemático. El lenguaje lógico no parece tener más trabajo que el de reforzarlo, refinarlo.

Este *sin equívoco* concierne a algo que siempre se puede llamar *objeto*, pero que no es cualquier objeto. Para ilustrar lo que quiero decir, vean cómo Quine en su libro *Palabra y objeto*, al intentar salirse del campo de la matemática para extender la nueva práctica lógica al estudio del discurso común, se cree obligado a referirse a lo que se llama *lenguaje-objeto*. Esto no es más que satisfacer la condición de un lenguaje sin equívoco.

Es una excelente oportunidad para destacar que, por el contrario, forma parte de la naturaleza del discurso fundamental no solo ser equívoco, sino estar esencialmente hecho del deslizamiento, bajo todo discurso, de la significación. Se trata de algo que destaco desde que comencé a referirme al lenguaje.

Así pues, la primera condición para este lenguaje es que sea sin equívoco. Por supuesto, esto solo puede referirse a cierto objeto enfocado en matemática, y no a un objeto como los demás. Por eso, desde que transfiere el manejo de la lógica al discurso común, Quine habla de *lenguaje-ob*, deteniéndose prudentemente en la primera sílaba.

La segunda condición es que este lenguaje debe ser pura escritura. Nada de lo que le concierne debe constituir más que interpretaciones. Toda la estructura — entiendo, lo que se podría atribuir al objeto — produce esta

escritura. Entonces, no hay nada de esta formalización que no se plantee como interpretación. Al equívoco fundamental del discurso común se le opone aquí la función del isomorfismo, que instituye cierto número de campos que resultan capturados en una sola y misma fórmula escrita.

Se puede perfectamente entrar en la experiencia de lo que así se construyó si uno se toma un poco de trabajo, como no creo indigno de mí hacerlo, contrariamente a lo que parece suponer el artículo mencionado hace un rato. Está al alcance de cada uno acercarse por ejemplo el teorema de Gödel siempre que se compre un buen libro o se acuda a los lugares indicados. Nosotros estamos en lo *multidisciplinario*, ¿no es cierto?, que es quizá después de todo una exigencia que no salió de la nada, sino que surge de percibir las dificultades experimentadas por lo que se llama impropiamente la limitación mental. Los teoremas de Gödel — porque son dos — son por otra parte llamados "de limitación".

Estos conciernen al discurso aritmético, que es el que parece el más firme. 2 y 2 son cuatro, a pesar de todo, no hay mejor base. Naturalmente, no nos quedamos ahí. Con el tiempo nos dimos cuenta de muchas cosas que estaban, sin embargo, en apariencia en el estricto desarrollo de este 2 y 2 son 4. En otras palabras, en lo sucesivo se sostiene un discurso que, aparentemente, es lo que se llama *consistente*.

La consistencia de un sistema significa que, cuando enuncian en él una proposición, pueden decir sí o no, *es admisible, es un teorema*, como se dice, *del sistema*, o bien, *no lo es y es su negación la que lo es*, si uno cree que debe tomarse el trabajo de hacer teorema de todo lo que se plantea allí como negativo. Este resultado se obtiene mediante una serie de procedimientos sobre los cuales no se abrigan dudas, y que se llaman demostraciones.

El progreso de la práctica lógica ha permitido asegurar resultados inéditos, pero solo gracias al uso de los procedimientos de formalización, que consisten en hacer dos columnas, si puedo decir así. En una se pone lo que se enuncia del discurso inaugural de la matemática y en la otra, el otro discurso, que está sometido a la doble condición de perseguir el equívoco y reducirse a una pura escritura. El discurso inaugural es ese en el que la matemática ha hecho intrépidamente todos sus progresos, y, cosa curiosa, sin tener que volver allí cada tanto anulando el saber adquirido generalmente admitido en las épocas precedentes. En oposición a este, el segundo discurso se destaca por el término *metalenguaje*, de manera muy impropia a mi gusto, porque es solo un campo cerrado que una práctica aísla en lo que es simplemente el lenguaje, el lenguaje mismo sin el cual el discurso ma-

temático no sería propiamente enunciable. No de manera menos impropia se habla de *lenguaje* formal.

A partir de la distinción del discurso inaugural y del metalenguaje, Gödel muestra que la supuesta consistencia del sistema en apariencia más seguro del campo matemático, el discurso aritmético, implica lo que lo limita, a saber, la incompletud. Es decir que a partir de la hipótesis misma de la consistencia, aparece en alguna parte una fórmula — y basta que haya una para que haya otras — a la que no podrá responderse ni sí ni no, si se pasa por los caminos de la demostración aceptada como ley del sistema. Primer tiempo, primer teorema.

Segundo tiempo, segundo teorema. Aquí debo abreviar. No solo el sistema aritmético no puede asegurar su consistencia por sí mismo más que constituyendo su incompletud, sino que en la hipótesis incluso fundada de su consistencia no puede demostrar esta consistencia en su propio interior.

Me costó algún trabajo transmitir aquí algo que no es, hablando con propiedad, de nuestro campo, si definimos el campo psicoanalítico por no sé qué aprehensión olfativa.

En el momento de decirles *que no es, hablando con propiedad, de...*, la frase implicaba terminar con *de nuestro tema*,[12] y ven en qué caigo — en este punto vivo, a saber, que es impensable jugar en el campo psicoanalítico, salvo para dar su estatuto correcto a lo que atañe al sujeto.

¿Qué encontramos en la experiencia de esta lógica matemática, sino justamente este residuo donde se designa la presencia del sujeto? Por lo menos, esto parece implicar un matemático, uno de los más grandes, ciertamente, von Neumann, al reflexionar, sin duda un poco imprudentemente, que las limitaciones — me refiero a las que son lógicamente sostenibles — no son más que *residuos de las matemáticas*.

Von Neumann no apunta a ninguna antinomia, a ninguno de esos juegos clásicos del espíritu que consisten en aprehender por ejemplo que el término *obsoleto* es un término obsoleto y a especular a partir de allí sobre los predicados que se aplican a ellos mismos y los que no lo hacen, con todo lo que esto puede implicar como paradoja. No se trata de esto, sino de la construcción de un límite.

Sin duda no se descubre nada en lógica que el propio discurso matemático no haya descubierto, puesto que es en este campo de descubrimientos

12. En francés: *sujet*, que es tanto "tema" como "sujeto". [N. de la T.]

donde se pone a prueba el método. Solo se interroga al discurso matemático sobre algo que es sin embargo esencial, a saber, hasta dónde puede dar cuenta de sí mismo. Se podría decir *hasta donde coincide con su propio contenido*, si estos términos tuvieran un sentido, si no fuera el campo por excelencia donde la noción de contenido viene a ser, hablando con propiedad, vaciada. Se presenta algo que tiene su necesidad, su propia *ananké*, sus rodeos necesarios, y que von Neumann refiere en suma que está muy bien. Después de todo, esto prueba que los matemáticos están aún allí para algo, les da un papel para desempeñar. En otras palabras, porque falta algo en el discurso matemático entrará en juego el deseo del matemático.

Pues bien, creo sin embargo que von Neumann va un poco demasiado lejos. En primer lugar, el término residuo es impropio. Lo que se revela aquí de la función que ya mencioné desde distintos ángulos con el título de lo imposible es de una estructura distinta de esa con la que tratamos en la caída del objeto *a*. Más aún, para no ser menos estructural, lo que se revela aquí de falta revela sin duda la presencia del sujeto, pero solo de ese sujeto que hizo el corte, ese que separa el denominado metalenguaje de cierto campo matemático — que es simplemente su discurso — de otro lenguaje aislado, de un lenguaje de artificio, del lenguaje formal.

Esta operación de corte no es menos fecunda, puesto que revela propiedades que son de la estofa misma del discurso matemático. No se ha terminado, y no se terminará antes de cierto tiempo, de epilogar sobre el estatuto de los números enteros, pero la cuestión del lugar, ontológico o no, de estos números es totalmente ajena a la experiencia del discurso matemático en la medida en que opera con ellos, y que puede hacer esta doble operación — uno, construirse y, dos, formalizarse.

3

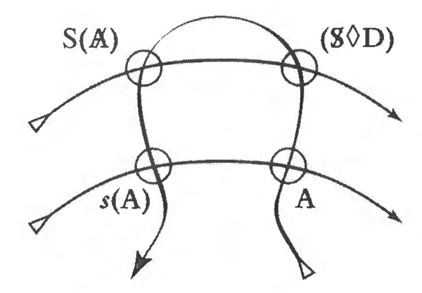
Sin duda, a primera vista estamos lejos del meollo de lo que nos interesa, y dado el poco tiempo que me queda, no sé cómo podría conducirlos allí hoy. Permítanme sin embargo bosquejar rápidamente el punto al que llegamos al final de nuestra última sesión.

La verdad dice *yo*. ¿Qué ocurre con el *yo*?

El *yo* debe distinguirse estrictamente del sujeto tal como se lo reduce a la función de corte, imposible de distinguir de la función llamada del rasgo unario, en la medida en que ella aísla una función del Uno como solamen-

te único y solamente corte en la numeración. Por lo tanto, el *yo* no está allí de ninguna manera asegurado, porque podríamos decir que *él es* y que *él no es*, según que, como sujeto, opere, y que operando como sujeto, se exilie del goce, que sin embargo no es menos *yo*.

Aquí debo recordarles lo que yace entre las dos líneas llamadas de la enunciación y del enunciado, en el grafo construido para responder al cuestionamiento constitutivo del análisis.



El corte de estas dos líneas por una tercera, la línea de la materialidad significante o cadena diferencial elemental de los fonemas, nos ha permitido asegurar cuatro puntos de cruce cuyo estatuto se da precisamente en términos de escritura. Aquí, ($ ◊ D). Aquí A mayúscula, campo del Otro. Aquí *s*(A), *s* minúscula de A mayúscula, a saber, la significación. Aquí, finalmente, S (Ⱥ), el significante de este A barrado varias veces examinado, pero nunca del todo elucidado.

Homólogo a la línea de retorno imaginario *i(a)* → *m* que integra en el campo del enunciado la relación narcisista, tienen aquí, a medio camino, lo que se impone a nivel de la enunciación pura encarnado en la forma escrita ($ ◊ D), que se lee S barrado, rombo, D.

Esta D mayúscula quiere decir aquí, como en todas partes donde la escribo, *demanda*, pero no es cualquiera. *Me demando...* — escribimos aquí — *lo que tú deseas*. La demanda descansa en el deseo del Otro, en esta entera ambigüedad que permite aun escribir *Te demando... lo que yo deseo*, puesto que mi deseo es el deseo del Otro. No hay aquí ninguna distinción, salvo la que es inducida por la función misma de la enunciación, en la medida en que carga con su sentido inicialmente oscuro.

Como señalé, toda enunciación, la más simple, solo evoca su sentido como consecuencia de su propio surgimiento. *Llueve* es acontecimiento de discurso, del que no es más que secundario saber lo que quiere decir res-

pecto de la lluvia. En tal contexto, cualquiera es capaz de evocar *Llueve*. *Llueve* puede tener los sentidos más diversos. ¿Necesito recordar al respecto que no en todas partes *¡Salid!* suena como en *Bajazet*?

Si hay algo más importante para señalar en este grafo que los comentarios que lo acompañan, son los vectores de estructura. Notarán que son convergentes a nivel del deseo del Otro, donde el *tú* domina sobre el *yo* como el *tu-ant* [matando], según señalé. En torno del deseo del Otro, el discurso, tal como lo ordenamos en la experiencia analítica bajo un aspecto falazmente neutro, mantiene abierto en su forma más aguda el acento de la demanda. Todo lo que está en la fuente, como indica la flecha retroactiva, converge hacia el deseo del Otro.

El garante del deseo del Otro como su sostén imaginario es lo que desde siempre escribí como ($ ◊ *a*), es decir, el fantasma, donde yace, aunque velada, la función del *yo*. Contrariamente al punto de convergencia llamado el deseo del Otro, el *yo* escondido bajo el ($ ◊ *a*) se dirige de manera divergente, en la forma que al comienzo llamé del verdadero cuestionamiento, del cuestionamiento radical, hacia los dos puntos donde yacen los elementos de la respuesta.

En la línea superior está S(Ⱥ), que significa que A está barrado, y que es precisamente lo que tomé, y les encomendé el trabajo de tomar, como soporte para concebir lo que aquí enuncio, a saber, que este campo del Otro no asegura en ningún lugar, en ningún grado, en ningún caso, ni siquiera en el aparentemente más seguro, la consistencia del discurso que allí se articula.

En la línea inferior, *s*(A), una significación en cuanto que está profundamente alienada. Y aquí deben percibir el sentido de mi entrada este año con la definición del *plus-de-gozar* y su relación con todo lo que llamaremos, en el sentido más radical, los medios de producción. Es el nivel de la significación, si ya el pote, como indiqué, solo es aparato para enmascarar las consecuencias mayores del discurso, a saber, la exclusión del goce.

Ven el *Entzweiung* — el término es hegeliano —, la división radical que hay entre estos dos términos, que es la misma en que desemboca el discurso de Freud al final de su vida, que es división del *yo* articulado como tal.

Por un lado, está el campo donde el Otro que fue durante mucho tiempo el de los filósofos podría de alguna manera, en alguna imaginación, responder por una verdad. Esto se anula por el solo examen de las funciones del lenguaje, me refiero a que sabemos hacer intervenir allí la función del corte que responde *No, no* al dios de los filósofos.

Por otro lado, en otro registro, está el campo donde, aparentemente, el goce espera al sujeto. Precisamente allí él es siervo, y así como hasta aquí

se le podía reprochar al psicoanálisis desconocerlo, a saber, está sometido a lo social, como dicen. No se dan cuenta de que se contradicen y de que el materialismo llamado histórico solo tiene sentido si se percibe que no depende de la estructura social, puesto que Marx mismo sostiene que es de los medios de producción. Los medios de producción, es decir, eso con lo que se fabrican cosas que engañan el *plus-de-gozar*, y que, lejos de poder esperar colmar el campo del goce, no están siquiera en condiciones de bastar para lo que, debido al Otro, está perdido.

Como de costumbre, no pude, Dios mío, ir más rápido. Sin embargo, voy a anunciarles el punto que tengo la intención de retomar la vez que viene.

Les diré que no en vano retuve de boca del dios de los judíos *Yo soy lo que yo es*. Es hora de disipar algo allí, algo que ya dijo claramente un tal Pascal. Si quieren, lean un librito publicado por Desclée De Brouwer con el nombre *Pari de Pascal*, tal vez los ayude a entender lo que diré la vez que viene. El autor es un tal Georges Brunet, que sabe admirablemente bien lo que dice. Como vieron hace poco, no es algo que se pueda decir de todos los profesores. Lo que dice no llega lejos, por otra parte, pero por lo menos sabe lo que dice. Además, es una elucidación indispensable para ustedes de lo que ocurre con esta hojita de papel plegada en cuatro que han tomado de Pascal, Pascal muerto. Ya me manifesté sobre el tema.

Si hablo mucho de muerte, es probable que sea para librarnos de muchas otras relaciones con otros, que mencioné hace poco. Mi relación con Freud muerto tiene un sentido completamente distinto.

Pero si leen este *Pari de Pascal* de Georges Brunet, por lo menos sabrán de qué hablaré cuando hable del texto de Pascal, que ocupa allí apenas un cuarto, como verán. Es una escritura que se recubre a sí misma, que se embrolla, se entrecruza, se llena de anotaciones. Se hizo un texto, por supuesto, para placer de los profesores. Este placer es breve porque ellos no sacaron nunca nada de él.

Hay algo que es en cambio completamente claro, y por ahí comenzaré la vez que viene — es que solo se trata estrictamente del *yo*. Uno se la pasa preguntándose si Dios existe, como si incluso fuera una pregunta. Dios es, y esto no produce ningún tipo de duda, esto no prueba de ninguna manera que existe. No se plantea la pregunta. Pero es preciso saber si *yo* existe.

¿*Yo* existe? Creo poder transmitirles que en torno de esta incertidumbre se juega la apuesta de Pascal.

8 DE ENERO DE 1969

DE LA APUESTA DE PASCAL

VII

INTRODUCCIÓN
A LA APUESTA DE PASCAL

La renuncia a los placeres es la moral moderna
El placer, de Aristóteles a Freud
Cuando está en juego, está perdida
¿*Yo* existe?

La última vez anuncié que hablaría de la apuesta de Pascal. Es una responsabilidad. Me enteré incluso de que hay gente que modifica sus horarios para saber lo que diré al respecto, y que vendrá a París una vez más de lo que habría previsto. Noten el peso de cargar con tamaña declaración.

Como es cierto que no puedo hacer aquí un discurso exhaustivo y referirles todo lo que se dijo en torno de la apuesta de Pascal, me veo forzado a suponerles cierto conocimiento rudimentario del tema. Tampoco puedo volver a enunciar esta apuesta de Pascal porque, como ya dije la última vez, no es, hablando con propiedad, un enunciado que se sostenga. Y esto fue incluso algo que sorprendió a la gente, que alguien sin duda capaz de algún rigor haya propuesto algo tan insostenible.

La última vez creo haber introducido lo suficiente, justo lo suficiente, lo que explica en líneas generales el uso que haremos de esta apuesta. No perdamos tiempo recordándola. Dado que no es la primera vez que hablo de la apuesta de Pascal, no tendrán dificultades en comprender este uso. Me parece que ya la presenté un día de febrero de 1966 precisamente a propósito del objeto *a*. Verán que hoy permaneceremos en torno de este objeto. Los que recuerdan lo que dije entonces al respecto — tal vez haya algunos, estoy casi seguro — ya perciben de qué se trata.

Resulta que se me había pedido volver a hablar del mismo tema en Yale en octubre de 1967. Pero tuve tanto que hacer con gente que justifica mi esfuerzo de enseñanza, a saber, los psicoanalistas, que falté a mi palabra con estas personas de Yale. Solo mucho después supe que esto había producido una especie de escandalete. Ciertamente, no era muy cortés. Hoy

intentaremos decir lo que habría enunciado allí sin que haya, por otra parte, mayor preparación para entenderlo.

Comencemos, pues, a ras del suelo, como si estuviéramos en Yale.

¿De qué se trata?

1

Ustedes han debido de escuchar hablar de algo llamado la apuesta, que figura muchas veces en el texto de lo que se reunió con el título *Pensamientos*.

El propio texto de los *Pensamientos* de Pascal ya tiene en el comienzo algo tan escabroso como el uso que se hizo de lo que se llama la apuesta. En efecto, como saben, estos *Pensamientos* eran notas que fue tomando Pascal para una gran obra. Solo que al morir la obra no estaba hecha. Entonces la hicieron en su lugar. Me refiero a la edición de los señores de Port Royal. La obra no está en absoluto mal hecha. Eran compañeros, y un tal Filleau de La Chaise, que no es propiamente una luminaria pero que resulta muy legible, nos testimonia que Pascal les había explicado muy bien lo que quería hacer y que ellos hicieron lo que Pascal había indicado.

Sin embargo, a los fines de la construcción de esta obra se dejaron de lado bastantes cosas en los enunciados escritos en forma de notas, y otros se arriesgaron a reconstruirla de manera distinta.

Después otros más pensaron en definitiva, a medida que avanza nuestra cultura nos damos cuenta de que el discurso no es algo tan simple, y que al ordenarlo, pues bien, hay pérdida. Entonces se empezaron a hacer ediciones llamadas críticas, pero que tienen un alcance completamente distinto cuando se trata de una colección de notas. También esto fue algo problemático ya que hay muchas maneras de agrupar estos papeles, como se dice, y tenemos varias ediciones, la edición de Tourneur, la de Lafuma, la de X, la de Z. Así las cosas no se simplifican, pero seguramente se aclaran, no se preocupen.

En cuanto a la apuesta, es algo completamente aparte.

Se trata de un pedacito de papel plegado en cuatro. El interés del libro que les recomendé radica en que pueden verla en él porque está reproducida.

También hay algunas transcripciones. En efecto, la trascripción plantea otro problema porque son notas tomadas en cursiva, con distintos recortes,

un montón de tachaduras, párrafos enteros escritos entre las líneas de otros párrafos, se utilizan los márgenes, hay remisiones, etc. Todo esto es además bastante preciso y da lugar a examen y discurso. Pero si hay algo seguro, es que Pascal nunca pretendió sostener la apuesta.

Sin embargo, este papelito debía ser para él de gran interés, puesto que todo indica que estaba en su bolsillo, en el mismo lugar en que tengo de momento el aparato del micrófono, esta cosa que no sirve para nada.

En líneas generales, han escuchado hablar de algo que está en la apuesta y que suena como *renunciar a los placeres*. La cosa se dice y repite en plural.

Todos saben que este acto de renuncia estaría en el principio de algo que llamaríamos la vida cristiana. Esto es el ruido de fondo. Suena a lo lejos como el ruido de una campana que atraviesa todo lo que enuncia Pascal, y otros en torno a él, como una ética. Se trata de saber si este ruido es un tañido fúnebre. De hecho, no es tanto un tañido fúnebre, de vez en cuando tiene un matiz más alegre. Me gustaría mostrarles que es el principio mismo sobre el que se instala cierta moral que se podría calificar de moral moderna.

Para que lo entiendan, recordaré qué ocurre efectivamente con lo que se llama la empresa, en la medida en que depende de la reinversión, como se dice, de los beneficios. La empresa *capitalista*, para designarla en términos propios, no pone el medio de producción al servicio del placer. Se trata de un rasgo tan fundamental que tal pensamiento, por ejemplo, que se manifiesta en los márgenes, se presenta en todo un aspecto como lo que llamaremos un esfuerzo de rehabilitación del gasto — esfuerzo, por cierto, completamente tímido, que no imaginamos en absoluto que navegue hacia el éxito, sino que tiende más bien a inspirar una duda sobre lo que se puede llamar nuestro estilo de vida. Un tal Georges Bataille, pensador al margen de lo que atañe a nuestros asuntos, reflexionó y produjo sobre el tema algunas obras completamente legibles, pero que no están sin embargo consagradas a la eficacia.

Cuando digo que la renuncia a los placeres es la moral moderna, no hago más que presentar un primer abordaje de la cuestión. Quiero decir con esto que, si se ven las cosas históricamente, esto responde a una ruptura. No quiere decir que sea necesario atenerse a esta, no más que a cualquier ruptura histórica, para entender de qué se trata, pero no hay razón para minimizarla. No está de más indicar el momento.

Como siempre, tenemos el tiempo contado como para que pueda insistir mucho aquí en lo que pudo querer decir la búsqueda de un bienes-

tar y en lo que justifica el empleo de este término, pero, en fin, todos lo que incluso de vez en cuando, incluso superficialmente, siguen lo que digo deben pese a todo recordar lo que mencioné al respecto, de la distinción kantiana entre *das Wohl*, allí donde uno se siente bien, y *das Gut*, el bien. Este es claramente uno de los puntos vivos de lo que hace poco llamé la ruptura. Sea cual fuere la justificación de los enunciados de Kant, más allá de que sea preciso encontrar en ellos el alma misma de la ética o aclararla en su relación con Sade, como hice, es un acontecimiento del pensamiento que esto se haya producido.

Poseemos desde hace algún tiempo la noción de que los acontecimientos del pensamiento tienen un segundo plano, que tal vez ya sea del orden de lo que recordé, a saber, la estructura resultante de cierto uso de los medios de producción. Pero quizás hubo otras formas de tomarlo, como adelanta lo que articulo este año. En todos los casos, con esta palabra *bienestar* apunto a lo que se llamó en la tradición filosófica *hedoné*, el placer.

Tal como se lo ha utilizado, el término *hedoné* supone que el placer responde a cierta relación que llamaremos ajustada con la naturaleza, de la que, desde esta perspectiva, nosotros los hombres, o los que se presumen tales, seríamos menos los amos que los celebrantes. En esto reside lo que desde la Antigüedad orienta a quienes para fundar la moral comienzan por tomar como punto de referencia que el placer es, pese a todo, lo que debe guiarnos en esta vía, que es en todo caso el eslabón original. El problema que desde entonces se les plantea es más bien por qué algunos de estos placeres salen del tono justo. Se trata entonces de que el placer mismo plazca, si puedo decirlo así, y de encontrar el módulo del tono justo en el corazón de lo que atañe al placer, hasta percibir que lo que está al margen, y parece funcionar de una manera pervertida, se justifica sin embargo respecto de eso cuya medida da el placer.

Con razón puede decirse que este punto de vista trae aparejado un ascetismo. Se le puede dar su lema — *no demasiado trabajo*.

Pues bien, hasta cierto momento este *no demasiado trabajo* no pareció ofrecer la menor duda. En cambio, pienso que todos ustedes se dan cuenta de que no estamos en la misma situación. Para obtener este *no demasiado trabajo*, nosotros tenemos que rompernos el alma. La huelga, por ejemplo, no consiste solamente en cruzarse de brazos, sino también en morirse de hambre durante ese tiempo. Hasta cierto momento nunca había hecho falta recurrir a ese tipo de medios. Que se necesite hacer tantos esfuerzos para obtener *no demasiado trabajo* muestra bien que algo cambió.

En otras palabras, el ascetismo del placer apenas necesitaba acentuarse, en la medida en que la moral se fundaba en la idea de que hay en algún lugar un bien y que en este bien reside la ley. En esta serie que designo, las cosas parecían de una sola pieza. Por el contrario, ya no estamos en un contexto que siga una tendencia natural.

Otium cum dignitate reina en Horacio, como saben — o no saben. Todo el mundo lo sabía el siglo pasado porque todos se dedicaban a Horacio, pero, gracias a la sólida educación que recibieron en el secundario, ustedes ya ni siquiera saben quién es Horacio. *Otium* es la vida de ocio, de ratos libres, naturalmente no nuestro tiempo libre, que es ocio forzado. Se les da tiempo libre para que saquen un pasaje en la estación de Lyon, que en primer lugar hay que pagar, después deben trasladarse de prisa a los deportes de invierno, donde durante quince días se dedicarán a un sólido castigo que consiste en hacer cola al pie de los telesquíes. Uno no está allí para pasarlo en grande. El tipo que no hace esto, que no trabaja en el tiempo libre, es indigno. Por ahora es *Otium cum indignitate*. Y cuanto más avance la cosa, más así será, salvo accidente. En otras palabras, hoy en día el rechazo del trabajo da cuenta de un desafío, se plantea y no puede más que plantearse como un desafío.

Deben disculparme por seguir insistiendo. Fíjense en Santo Tomás. Puede resultarles poco atractivo. Sin embargo, en la medida en que reinyecta formalmente — digo solo formalmente — un pensamiento aristotélico en el cristianismo, solo puede ordenar el bien como el soberano Bien en términos que son a fin de cuentas hedonistas.

Por supuesto, no debemos verlo de manera monolítica, aunque solo sea porque toda suerte de errores se introducían en este tipo de proposiciones, errores ya patentes mientras reinaban estas proposiciones. Seguirles el rastro, ver cómo los distintos directores de almas se las arreglaban para salir bien parados, implicaría mucho esfuerzo de discernimiento.

Con este repaso simplemente quise indicarles hacia dónde nos orientamos, debido a que hubo sin duda un desplazamiento radical con respecto al placer. Evidentemente nuestro punto de partida no puede ser sino interrogar la ideología del placer a partir de aquello que hace que para nosotros esté algo perimido todo lo que lo sostuvo. Para ello conviene ubicarse en el nivel de los medios de producción, en la medida en que son los que de aquí en más condicionan realmente la práctica de este placer.

Ya indiqué hace un rato lo suficiente cómo es posible poner en una página publicidad sobre el buen uso de las vacaciones, a saber, el himno al sol, y en la página de enfrente la multa a las condiciones del telesquí. Bas-

taría agregar que todo esto ocurre a costa de la simple avenencia de la vida ordinaria, como testimonian estos chancros de sordidez en medio de los cuales vivimos, especialmente en las grandes ciudades.

Si estos repasos son tan importantes, es porque permiten percibir lo que ocurre con el uso que hacemos en el psicoanálisis del principio de placer.

2

En el psicoanálisis, el principio de placer se sitúa y reina en el inconsciente. Es decir que el placer, qué digo, su noción misma, está para nosotros en las catacumbas.

El descubrimiento de Freud oficia al respecto de visitante nocturno. Es el que vuelve de lejos para hallar los extraños deslizamientos que se produjeron durante su ausencia. *¿Saben dónde encontré el placer* — parece decirnos —, *esa flor de nuestra época, esa ligereza? Se ahoga ahora bajo tierra* — Acheronta — *solamente ocupado en impedir que nada salte, en imponer una medida a todos esos desenfrenados deslizando algún lapsus, porque si la cosa marchara sobre ruedas, ¿adónde iríamos nosotros?*

Hay en efecto en el principio de placer de Freud como un poder de rectificación, de moderación, de *menor tensión*, según sus palabras. Una especie de tejedora invisible que permanecería velando para que no recaliente demasiado el engranaje. ¿Qué relación hay entre esto y ese placer soberano del *farniente* contemplativo que recogemos por ejemplo en los enunciados de Aristóteles?

No lo retomo para dar vueltas en círculos, sino porque nos permite sospechar que quizás haya pese a todo alguna ambigüedad en esta contemplación, es decir, un fantasma. Quizá sea preciso evitar tomarlo demasiado al pie de la letra, aunque el hecho de que nos llegue después de tantos desvíos vuelve sin duda muy precario apreciar lo que era en su época. Lo digo para corregir lo que podría parecer en mi discurso, en el punto al que llegué, una referencia a los viejos buenos tiempos, a la que, como se sabe, es difícil escapar. Sin embargo, no por eso dejaremos de indicar que nosotros no le damos demasiado crédito.

Sea como fuere, la figura del placer en Freud está afectada por una reconocida ambigüedad que es justamente, como señaló, la del *más allá* del principio de placer.

Para cumplir con el tema sin extendernos, recordaremos solamente que Freud escribe que el goce es en el fondo masoquista. Claramente, no se trata más que de una metáfora, puesto que también el masoquismo es de un nivel organizado de un modo distinto que la tendencia radical de la que se trata aquí. Cuando intenta elaborar lo que primero se articula solo de manera metafórica, Freud indica que el goce se dedica a rebajar el umbral necesario para la conservación de la vida, umbral que el propio principio de placer define como un *infimum*, es decir, el más bajo de los altos, la más baja tensión necesaria para esta conservación. Pero aún se puede caer por debajo, y allí comienza, y no puede más que exhalarse, el dolor. Finalmente, Freud nos señala que este movimiento tiende hacia la muerte. En otras palabras, tras la constatación de un fenómeno que podemos considerar ligado a cierto contexto de práctica, es decir, ligado al inconsciente, Freud inaugura con este más allá una ramificación de una naturaleza muy diferente.

Sin duda es cierto que se perfila aquí cierta ambigüedad — cuya instancia no ha dejado de preservar lo que acabo de enunciar — entre, por un lado, la pulsión de muerte, teórica, y, por otro lado, un masoquismo que no es más que práctica — práctica mucho más astuta, ¿pero de qué? Práctica pese a todo del goce, en la medida en que este no es identificable en absoluto con la regla del placer. En otras palabras, con la experiencia psicoanalítica el goce *se colorea*, si me permiten decirlo para resumir.

Por supuesto, esta referencia tiene todo un trasfondo. Habría que decir que con respecto al espacio con sus tres dimensiones el color podría sin duda agregar una o dos, quizá tres, si nosotros supiéramos arreglárnoslas con ellas. Los estoicos, los epicúreos, los doctrinarios del reino del placer siguen siendo algo en blanco y negro respecto de la pregunta que se nos plantea. ¿Pueden percibirlo desde esta nota que les doy?

Desde que la introduje en nuestro uso, intenté indicar que la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo, pero no cualquier relación. Esta se funda en una exclusión que es al mismo tiempo una inclusión. De allí nuestro esfuerzo hacia una topología que corrige los enunciados admitidos hasta aquí en el psicoanálisis. No recordaré todos, pero es claro que solo se habla de esto, en todos los estadios — formación del no yo por *rechazo*, función de lo que se llama *incorporación* y que se traduce *introyección*, como si se tratara de una relación de interior a exterior, y no de una topología mucho más compleja. Tal como se expresa hasta aquí, la ideología analítica es en suma de una torpeza notable que se explica por la falta de construcción de una topología adecuada.

La topología del goce es la topología del sujeto, es la que en nuestra existencia como sujetos *poursoit.*[13]

El verbo *poursoir* es una palabra nueva que me salió así. Desde el momento en que se habla del en-sí [*en-soi*] y del para-sí [*pour-soi*], no veo por qué no podrían hacerse variaciones. Resulta extraordinariamente divertido. Por ejemplo, podrían escribir el en-sí *anse-oie* o *en-soie*,[14] y les ahorro el resto. Cuando estoy solo, me divierto mucho. El interés del verbo *poursoir* es que encuentra enseguida amigos, por ejemplo *pourvoir* [abastecer] o *surseoir* [suspender]. Si *poursoir* está del lado de *surseoir*, hará falta modificar la ortografía y escribir *pourseoir.*[15]

Esto tiene interés si ayuda a pensar cosas, y en particular la siguiente dicotomía. ¿El sujeto está *abastesido* [*poursu*],[16] contra el goce ? En otras palabras, ¿se pone a prueba allí? ¿Conduce su jueguito en el asunto? A fin de cuentas, ¿es amo o está suspendido [*soursi*][17] por el goce? ¿Depende de él, es esclavo? La cuestión tiene su interés, pero para avanzar aquí debemos partir de que todo nuestro acceso al goce está gobernado de todos modos por la topología del sujeto. Y les aseguro que esto causa algunas dificultades en los enunciados que conciernen al goce.

A veces hablo con personas que no están forzosamente en primer plano, pero que son muy inteligentes y que piensan que el goce podría asegurarse con la conjunción imposible que enuncié la última vez entre el discurso y el lenguaje formal. Esta manera de pensar se liga evidentemente a un espejismo que consiste en creer que todos los problemas del goce se relacionan de manera esencial con la división del sujeto. Consecuentemente, si el sujeto ya no estuviera dividido, se encontraría el goce.

Aquí hay que estar muy atento. El sujeto hace la estructura del goce, pero, hasta nueva orden, todo lo que se puede esperar de esto son prácticas de recuperación. Es decir que lo que el sujeto recupera no tiene nada que ver con el goce, sino con su pérdida. Un tal Hegel ya se planteó este problema, y muy bien.

13. Neologismo: tercera persona del singular del verbo *poursoir*, construido a partir de *pour-soi* (para sí). [N. de la T.]

14. Tanto *anse-oie* (asa-oca) como *en-soie* (de seda) resultan homofónos de *en-soi* (en sí). [N. de la T.]

15. Neologismo: el verbo *pouseoir* condensa *pour* (para) y *seoir* (favorecer, convenir). [N. de la T.]

16. Participio pasado del neologismo *poursoir*. [N. de la T.]

17. Neologismo que condensa *poursoir* y *surseoir*. [N. de la T.]

Hegel no escribía *pour-soi* [*para-sí*] como yo, y esto tiene sus consecuencias. La manera en que construye la aventura del goce está por cierto enteramente dominada, como conviene, por la fenomenología del espíritu, es decir, del sujeto, pero su error, si me permiten, es inicial, y como tal solo puede llevar sus consecuencias hasta el final de su enunciación. En efecto, hace partir la dialéctica, como se dice, de la relación del amo y el esclavo, y de la lucha a muerte por puro prestigio, insiste. ¿Qué significa esto sino que el amo renunció al goce? Como es solo por salvaguardar su cuerpo por lo que el esclavo acepta ser dominado, no se entiende por qué en tal perspectiva explicativa no queda con el goce a cuestas. No es posible, pese a todo, comer la torta y a la vez guardarla. Si el amo de entrada se comprometió en el riesgo, es porque deja el goce al otro. Resulta muy singular que esto no se manifieste de manera completamente clara.

¿Debo recordar en esta ocasión lo que nos testimonia toda la literatura antigua, a saber, que ser esclavo no era algo tan molesto? En todo caso, estaban eximidos de muchas dificultades políticas. No me malinterpreten, hablo de un esclavo mítico, el del comienzo de la *Fenomenología* de Hegel. Este esclavo mítico tiene no obstante sus garantes.

Consulten Terencio. Por algo en la comedia la joven destinada al triunfo final del matrimonio con el amable señorito siempre es una esclava. Para que todo esté bien, y para burlarse de nosotros, como es función de la comedia, resulta que ella es esclava, pero pese a todo de muy buena familia. Si es esclava, ocurrió por accidente, y al final todo se revela, pero el señorito invirtió bastante para poder decir decentemente en ese momento — *Pido, no juego más, si hubiera sabido que era la hija del mejor amigo de papá, nunca me habría ocupado de ella.* El sentido de la comedia antigua es justamente indicarnos que la hija del amo de la parcela de al lado no es la más indicada cuando se trata del goce. Ella tiene algo un poquito rígido, está un poco demasiado ligada a lo que le toca de patrimonio.

Les pido disculpas por haberme dejado arrastrar por estas fábulas, pero es para subrayar que entonces se trataba de algo de un orden distinto de lo que la evolución histórica rescata al liberar a los esclavos. Esta los libera no se sabe de qué, pero si hay algo seguro es que en todas las etapas los encadena. En todas las etapas del rescate los encadena al plus-de-gozar.

Creo haber enunciado bastante desde el comienzo de este año que el plus-de-gozar se distingue del goce. El plus-de-gozar es lo que responde, no al goce, sino a la pérdida del goce, en la medida en que de esta surge lo que se vuelve la causa conjugada del deseo de saber y de esta animación, que recientemente califiqué de feroz, procedente del plus-de-gozar.

Tal es el auténtico mecanismo. Importaba recordarlo ahora cuando, pese a todo, hablaremos de Pascal.

3

Pascal es, como todos nosotros, un hombre de su tiempo, y la apuesta se relaciona sin duda con el interés que se tenía en esos años por las reglas de las partidas.

Para estas anécdotas confíen en mí, recorrí lo que puede leerse. Mi amigo Guilbaud escribió algunos artículos cortos, muy cortos — solo tengo la separata, pero intentaré saber dónde podrían encontrarlos — que son completamente decisivos en cuanto a la relación de las reglas de las partidas con la apuesta. Además no es el único, porque el asunto también se trata en el libro de Brunet.

Habría que decir mucho para mostrarles la importancia de las reglas de las partidas en el progreso de la teoría matemática. Sepan simplemente que nada se destaca más respecto de lo que nos concierne en lo que atañe al sujeto. Nada aísla de manera más pura lo que ocurre con nuestra relación con el significante que lo que se llama el juego, en la medida en que es una práctica definida por el hecho de implicar cierto número de jugadas que tienen lugar dentro de algunas reglas. Aparentemente, solo nos interesa aquí la manipulación más gratuita en el orden de la combinación, y sin embargo la cuestión de lo que son allí decisiones que hay que tomar no tiene en ninguna parte más fuerza y necesidad que en este campo de lo gratuito. La apuesta adquiere peso respecto del juego.

En la apuesta falta todo de las condiciones admisibles en un juego. Los esfuerzos de los autores para de alguna manera racionalizarla respecto de lo que era en efecto para Pascal la referencia solo terminan demostrando que el asunto no pega, no anda, y él debía de ser el primero en saberlo. Precisamente esto es lo que da valor al modo en que él manipula la apuesta.

Cortos de mira respecto de que lo más ejemplar está allí, los autores, que después de todo nos ofrecen el servicio de mostrar cómo se instala el atolladero donde se obstinan, destacan en el texto de Pascal las relaciones de extensión de lo que está en juego. Hay por un lado una vida de goce a la que se renuncia para hacer la jugada, así como Pascal señala en el estudio de las reglas de las partidas que cuando la postura está en juego, está perdida. Este es el principio de la postura. Por otro lado, el del *partenaire*, la postura es lo que Pascal articula como *una infinidad de vidas infinitamente felices*.

Aquí se plantea la pregunta de si esta infinidad de *vidas* hay que pensarla en singular o plural. Una infinidad de *vida*, en singular, no significa gran cosa, más que cambiar el sentido que tiene la palabra *infinidad* en el contexto de las reglas de las partidas. Sin embargo, en este punto estamos entregados a la ambigüedad del papelito. Si la palabra *feliz* no está terminada, ¿por qué la palabra *vida* estaría completa? También podría estar acompañada por una *s* que subraye el lado numeral de la comparación promovida entre las jugadas. En todos los casos, la jugada debe calcularse en el plano numérico.

Lo mismo sucede con algo que se llama la incertidumbre. Ella misma es capturada numéricamente. Pascal escribe incluso que respecto de una ganancia al azar pueden suponerse una infinidad de pérdidas al azar. Introduce pues como numérico el elemento del azar, lo que propiamente se excluyó en lo que él enuncia de las reglas de las partidas, que suponen la igualdad de los azares.

Si insisto con el numeral, es porque en este papelito que no es en absoluto una redacción ni un estado definitivo, sino una sucesión hecha de signos de escritura, Pascal enuncia también en otros puntos que si se apuesta sobre la incertidumbre fundamental, es decir, *¿hay un* partenaire *o no?*, hay una *chance* sobre dos, a saber, Dios existe o no existe.

Notamos suficientemente lo insostenible del procedimiento, que no necesita ser refutado. ¿Pero vemos con precisión en qué reside todo lo que está en juego en este nivel de la incertidumbre? Resulta muy claro, en efecto, que nada de este cálculo se impone por sí mismo, y que siempre se puede oponer a la proposición de la apuesta que lo que tengo lo mantengo, y que con esta vida ya tengo bastante que hacer. Pascal entonces agrega, y nos indica, que esta vida no es nada. ¿Qué quiere decir? No es cero porque no habría postura y, por consiguiente, no habría juego. Pascal refiere que es *una* nada, lo que es un asunto completamente diferente.

Se trata precisamente de esto cuando se trata del *plus-de-gozar*. Y como se trata de esto, hay allí algo que lleva nuestra pasión por este discurso a lo más vivo, lo más radical.

¿Apostando en tal juego no arriesgo demasiado? La objeción sin duda se presenta siempre, y por eso Pascal deja inscrito el enunciado en la argumentación de su supuesto contradictor, que no está más que en él mismo, puesto que es el único que conoce el contenido de este papelito. No puede

usted no apostar, le responde él, porque está comprometido. ¿Y en qué lo está? No está comprometido en absoluto, salvo si lo que domina es que tiene que tomar una decisión.

¿Qué es una decisión? En la teoría de los juegos, como se dice en nuestros días, que no es más que la continuación absolutamente directa de lo que Pascal inaugura con las reglas de las partidas, la decisión es una estructura. Como la decisión se reduce a una estructura, podemos manipularla de una manera enteramente científica. Solo que a nivel de la apuesta, si deben tomar una decisión, sea cual fuere, entre las dos que se proponen, si están comprometidos de todos modos, es solo a partir del momento en que son interrogados de esta manera, y por Pascal, es decir cuando se apoyan en la autoridad de ser *yo* en este discurso.

La verdadera dicotomía no es entre Dios existe o no existe. Lo quiera o no Pascal, el problema se vuelve de una naturaleza completamente distinta a partir del momento en que afirmó que no sabemos, no si Dios existe, sino ni si Dios es ni lo que es. Como sintieron y articularon perfectamente los contemporáneos, el asunto concerniente a Dios será pues un asunto de hecho, es decir, un asunto de discurso, si se remiten a la definición que di del hecho diciéndoles que no hay hecho más que enunciado. Por eso, en cuanto a Dios, estamos enteramente entregados a la tradición del Libro.

Pero en la apuesta de Pascal está verdaderamente en juego una cuestión completamente distinta, que ya les anuncié al final de mi discurso anterior — ¿*yo* existe o *yo* no existe?

Aunque estas premisas hayan sido indispensables, dediqué un tiempo, y quizá mucho tiempo, como suelo acostumbrar demasiado, a introducir lo vivo de lo que se trataba, lo que me lleva a hacer nuestro corte de hoy en un momento que no es especialmente oportuno.

Sepan solamente que si, contrariamente a lo que se cree, la apuesta no recae sobre la promesa de una vida futura, sino sobre la existencia de *yo*, algo puede deducirse más allá, siempre que se ponga en su lugar la función de la causa tal como se ubica a nivel del sujeto, a saber, el objeto *a*. No sería la primera vez que lo habría escrito así — *l-a-causa.*

La esencia de la apuesta consiste precisamente en reducir nuestra vida a esta cosa que podemos tener, así, en el hueco de una mano. Pese a todo, no hay en ello algo evidente. Podríamos tener de la vida una aprehensión, una perspectiva completamente distinta, a saber, que nos engloba, y sin límite, que somos un lugar de pasaje, un fenómeno. ¿Por qué la cosa no se sostendría? Después de todo, se sostuvo. ¿Que esta vida se reduzca a algo

que puede ponerse en juego no es acaso el signo de que lo que domina en cierta escalada de las relaciones con el saber es *l-a-causa*?

En nuestros pasos siguientes tendremos que medir, más allá de esta *a-causa*, lo que resulta de una elección entre el *yo* y el *a*. Decir *yo existe* tiene toda una serie de consecuencias perfecta e inmediatamente formalizables cuyo cálculo les haré la próxima vez. Inversamente, el hecho mismo de poder así calcularlo muestra que la otra posición, que apuesta por la búsqueda de lo que atañe a un *yo* que tal vez no existe, va en el sentido de *l-a-causa*, es decir, en el sentido de eso a lo que Pascal procede cuando invoca a su interlocutor para renunciar a ello.

Aquí cobra sentido para nosotros la dirección de una búsqueda que es expresamente, en lo que concierne al psicoanálisis, la nuestra.

15 DE ENERO DE 1969

VIII

EL UNO Y EL *a* MINÚSCULA

El deseo y la Gracia
La marca y la pérdida
¿Cómo representar el efecto de pérdida?
Medir el campo del Otro
Del goce masoquista

Lo más difícil de pensar es el Uno. Que nos esforcemos en ello no data de ayer.

El abordaje moderno del Uno es escriturario, de acuerdo con lo que un día extraje de Freud, para sorpresa, según recuerdo, de uno de mis oyentes, quien se maravilló — ¿Ah, cómo pudo pescar el *einziger Zug*? Este es el término con que Freud atrapa una de las formas de lo que llama la identificación. Yo lo traduje, de un modo que permanece, como *rasgo unario*.

En esa fecha mostré, y desarrollé lo suficiente como para no tener que volver hoy a ello sino solo recordarlo, que en este rasgo unario reside lo esencial del efecto de lo que, para nosotros analistas, en el campo donde tratamos con el sujeto, se llama la repetición.

No es algo que haya inventado yo. Está dicho en Freud, por poco que se preste atención a lo que dice. La repetición se liga de manera determinante a una consecuencia que él designa como el objeto perdido. Para resumir, se trata esencialmente de que el goce se busca en un esfuerzo de reencuentro, y que solo se lo podría reencontrar cuando se lo reconoce por el efecto de la marca. La marca misma introduce en el goce la huella con hierro candente de la que resulta la pérdida.

Es esencial confrontar este mecanismo fundamental con lo que ya había aparecido en una búsqueda, la de Platón, que en resumidas cuentas se proseguía en la misma vía y concernía a toda esencia. Desembocaba en la Idea, en la preexistencia de toda forma, y al mismo tiempo recurría a esa cosa algo difícil de pensar que es la reminiscencia.

Habiendo recordado estos puntos, estamos en la apuesta de Pascal, cuya relación con la repetición pienso que no escapa del todo a muchos de los que están acá.

1

¿Por qué paso ahora por la apuesta de Pascal? Ciertamente no para jugar al hombre culto ni para hacer un recordatorio filosófico o de la filosofía de la historia de la filosofía.

En el contexto pascaliano se encuentra el jansenismo. Lo que ocurre en este nivel es un asunto que nos interesa, aunque solo sea porque en esto, como en muchas otras cosas, el historiador es incapaz de orientarse.

Por uno de esos sorprendentes efectos de sedimentación, que debemos saber que son también una dimensión de la historia, solo queda de los jansenistas una especie de fantasma, a saber, que eran personas a las que llamamos rigoristas, en otras palabras, personas que les impedían vivir a gusto de ustedes. Resulta que, por mi parte, tuve hace un montón de tiempo una aprehensión directa de la cuestión, pero no diré más sobre mi relación personal con el jansenismo porque estaría dándoles una muy buena oportunidad para que se precipiten en determinaciones históricas o biográficas de mis intereses.

Revisen el *Que sais-je?* sobre el tema. Me disculpo con su autor por haber olvidado hasta su nombre, pero leí su librito de cabo a rabo, por supuesto no para informarme sobre el jansenismo, sino para obtener una muestra de lo que puede decirse de este, simplemente tomando las cosas, como lo indica el título de la colección, a nivel del "Qué sais-je?", [¿Qué sé yo?]

El autor sabe muchas cosas. Parte de los orígenes, suponiendo que los haya, de la cuestión planteada para desembocar en el punto en que la cosa se diluye con la conmoción de la Revolución Francesa, y al concluir confiesa amablemente que a fin de cuentas, considerándolo todo, no se entiende en verdad qué quiso decir el jansenismo, lo que constituye pese a todo una conclusión bastante curiosa, aunque ejemplar, para un trabajo de reseña histórica.

Tomándolo en su nivel de registro histórico, el jansenismo comienza como un asunto de teólogos. Jansenio resulta el más representativo de ellos. Digamos incluso que es el más digno de representarlos, aunque solo sea

porque — y esto es ejemplar — en todo lo que se discute en esa época en torno del jansenismo, contradicciones que él promueve y condenas que le siguen, la objeción fundamental que no deja de proferir casi ninguno de los participantes del debate es — *Y, en primer lugar, usted no la leyó.*

Se trata de esa obra del obispo Jansen que se publicó póstuma, quizá lo sepan, y que se llama el *Augustinus*. Parece efectivamente que la gran, gran mayoría de los que entonces se apasionaban a favor o en contra no solo no la habían leído, sino que ni siquiera la habían abierto. Debía de haber algunos que la habían leído, dos o tres guías, el Gran Arnauld, pero, de hecho, ¿qué necesidad había de leerla? Se habían leído muchas otras cosas que eran fundamentales. En particular, mucho antes que se publicara el *Augustinus*, había estado San Agustín, cuyo pensamiento se encuentra de manera innegable en el fundamento del cristianismo.

La cuestión de la Gracia está patente desde que se trata del cristianismo. El interés que tenemos en el cristianismo a nivel de la teoría se mide precisamente por el papel dado a la Gracia. ¿Quién no ve que la Gracia posee la más estrecha relación con lo que, partiendo de funciones teóricas que no tienen ciertamente nada que ver con las efusiones del corazón, designo como el deseo del Otro?

El deseo del Otro es el deseo del hombre, según subrayé en una época en la que para que se me entendiera necesité arriesgar ciertas palabras improbables, como por ejemplo el hombre. Habría podido contentarme diciendo que, en la medida en que los concierne, el deseo se juega en el campo del Otro, articulado como el lugar de la palabra. Lo cierto es que encuentran en el grafo del deseo una relación orientada cuyo vector parte de ($\$ \lozenge D$) para ir hacia d(A), el deseo del Otro, e interrogar a este con un *Me demando lo que tú deseas*, que se equilibra también con un *Te demando lo que yo deseo*. Si lo que se enuncia así es correcto, ¿quién no ve que implica que toda manifestación del deseo se inclina hacia un *Hágase Tu Voluntad*?

He aquí lo que merece plantearse en primer lugar en toda apreciación de la naturaleza de la plegaria. La plegaria no es forzosamente privilegio de los religiosos. Su nudo, su enmarañamiento inextricable, se podría aclarar con las funciones del deseo.

El tuteo de la fórmula no tiene un comienzo simple, puesto que sigue intacta la pregunta, como señalé, sobre *quién habla* a nivel del sujeto. Sigue siendo igualmente esencial percibir que se dirige allí a un Otro sin rostro. No hay ninguna necesidad, en efecto, de que haya allí rostro alguno, si sabemos distinguir de la relación con el semejante el campo del Otro, y esta es precisamente la definición del Otro en mi teoría.

Parece que en la época de la que hablamos, los responsables de derecho, a saber, la Iglesia, solo habían podido librarse de estas disputas sobre la Gracia prohibiendo, de manera reiterada durante dos siglos, toda articulación al respecto, a favor o en contra. Esta prohibición solo tuvo como resultado, por supuesto, la reanimación de la lucha y la multiplicación tanto de las obras como de los libelos.

Este frenesí que algunos dirán puramente intelectual es sin embargo estrechamente solidario de un movimiento donde sería indiscutible la incidencia del fervor. Los efectos que engendró en esa oportunidad se destacaron en esa época como propiamente *convulsionarios*. Baste recordar lo que pasó sobre la tumba de cierto diácono Pâris, y que motivó el cierre del cementerio en cuyas puertas se escribió *En nombre del rey, se prohíbe a Dios hacer milagros en este lugar*, lo que no impidió que dichas convulsiones se siguieran en otra parte. Aunque solo sea resaltando esta última consecuencia de las cosas, vemos que el campo del que se trata es pese a todo pariente del que nos pertenece.

Como psicopatólogos podemos calibrar diversamente estas cosas, pero nada nos obliga a minimizarlas y a que nos contentemos con preguntarnos si hubiera sido necesario internar o no a los interesados. Tenemos pese a todo el derecho de intentar articular al respecto algo más elevado.

¿Por qué no hacerlo en el punto más libre, más lúcido, más lúdico, que es precisamente la apuesta de Pascal?

2

Un efecto de fascinación se desprende de todos los enredos hechos en torno de la apuesta de Pascal. Anunciarles de entrada que se trata aquí del Nombre del Padre será tal vez la mejor manera de hacerlos despegar.

A nivel de la apuesta, el Nombre del Padre, respecto del que insisto para decir que no fue casual que no pudiera dar antes el seminario en que debía hablarles de este, asume una forma singular que les suplico noten bien. Quizás esto cambie las discusiones por naderías a las que se entregan habitualmente los autores dedicados a saber si vale la pena apostar.

Lo que vale la pena es considerar cómo se formula la apuesta bajo la pluma de Pascal. Encontramos la forma singular del Nombre del Padre en el enunciado que encabeza el papelito — *Cara o cruz.*

No concierne a la cruz, quítenselo de la cabeza. En esa época era la manera de decir lo que hoy llamamos *Cara o ceca*. Allí está lo que llamaré el real absoluto.

Para que lo entiendan, me gustaría que piensen que, cuando realizamos lo que se llama una medición en cualquier ciencia en el sentido moderno, nada nos garantiza que no hagamos más que medir nuestras propias medidas. Solo es concebible llegar al término final de esta ciencia cuando todo lo que hay para decir es — *Es esto o no es esto*. En ese punto, esto es lo que es. Debemos llegar al punto en que, *Cara o cruz*, solo se trata de lo real en la medida en que es un tope.

La apuesta contiene en su comienzo algo referido a este polo, lo real absoluto, tanto más cuanto que, al plantearse la cuestión del acto de la apuesta, se trata precisamente de algo de lo que no podemos saber *ni si es ni lo que es*, como Pascal articula expresamente su definición. Se trata — traducido — de saber si el *partenaire* existe o no.

Pero no solo el *partenaire* constituye el interés de la apuesta, también está la postura. Que Pascal plantee en los términos en que lo hace la cuestión de nuestra medida respecto del real absoluto supone un paso franqueado. Cuando los aficionados al fisgoneo histórico subrayan que ya Raymond Sebond, y ya el padre Sirmond, y ya Pierre Charron, habían esgrimido algo del orden de este riesgo, desconocen el avance de Pascal. No es casual que la manera en que se destacó se haya sentido tanto en el campo en que se piensa. Y es que él había modificado profundamente el abordaje del *yo* del jugador el día en que, procediendo a lo que se llamaría un exorcismo, si puedo decir así, descubrió las reglas de las partidas.

El problema que se planteaba era saber de qué manera es justo repartir las posturas cuando, por una razón cualquiera, obligada o de mutuo consentimiento, se interrumpe una partida en curso cuyas reglas ya están dadas. Pascal responde sobre el fundamento de lo que se llama el triángulo matemático, ya descubierto por un tal Tartaglia, pero no estaba obligado a conocerlo, y extrae otras consecuencias volviendo a Arquímedes y a sus leyes de máximo y mínimo, para dar un nuevo comienzo a lo que allí preludia el nacimiento del cálculo integral. Pero ¿cuál es hablando con propiedad el eje de lo que le permite vencer las resistencias que encuentra y resolver de manera tan fecunda el problema planteado? Todo descansa en la simple observación de que lo que se apuesta al comienzo está perdido.

Esta es la esencia del juego en lo que implica de logificable porque está reglado. Allí donde la cuestión del afán de lucro deformaba, refractaba,

modificaba las articulaciones de los teóricos, esta purificación inicial permite, ella sola, enunciar correctamente cómo operar para hacer en todo momento el justo reparto de lo que está en el centro como postura, y postura perdida.

La cuestión nos interesa como analistas porque podemos destacar allí la motivación esencial del surgimiento de un modo semejante de encadenamiento. Si hay una actividad cuyo comienzo se funda en la asunción de la pérdida, es la nuestra, en la medida en que en el abordaje mismo de toda regla, es decir, de una concatenación significante, se trata de un efecto de pérdida. Precisamente, es lo que desde el comienzo me esfuerzo por precisar.

Nuestra experiencia, como se dice, en el análisis nos confronta en todo momento con un efecto de pérdida. Ella testimonia que este efecto se encuentra a cada paso. Lo testimonia de manera inocente, es decir, de la manera más nociva, atribuyéndolo a un daño imaginario, refiriéndolo al esquema de una herida narcisista, es decir, imputándolo a la relación con el semejante. Ahora bien, en este caso esta relación no tiene nada que ver. No es porque alguna parcela que formaría parte del cuerpo se separe de él por lo que la herida en cuestión funciona, y todo intento de reparación, sea cual fuere, está condenado a prolongar la aberración. La herida de la que se trata depende de un efecto que, para distinguirlo de lo imaginario, califiqué al comienzo de simbólico.

Este efecto simbólico se inscribe en el hiato producido entre el cuerpo y su goce, en la medida en que la incidencia del significante, o de la marca, es decir, de lo que hace un rato llamé el rasgo unario, la determina o la agrava. Como no podemos sondear lo que ya había de hiato en el organismo, y solo nos importa el agravamiento, decimos que la incidencia del rasgo unario le da su consistencia.

Se dibuja, pues, una relación entre el efecto de la pérdida, a saber, el objeto perdido en la medida en que lo designamos por *a*, y ese lugar llamado el Otro, lugar aún desconocido y no medido, sin el cual no podría producirse.

Basta por otra parte la experiencia, hasta la pasión del juego para ver que la pérdida no carece de relación con la manera en que funcionamos como deseo.

¿Cómo medir esta relación?

3

Pues bien, hay allí algo muy raro. En las cifras, quiero decir, en los signos escritos con los que se articula la idea misma de la medida, ya hay una proporción.

En este punto subrayo que no sabemos nada de la naturaleza de la pérdida. Puedo hacer como si no le diéramos ningún soporte particular. Solo damos indicaciones, no diré que para achicarla sino para atrapar los restos, sin ninguna necesidad de conocer su soporte.

Por un lado, solo sabemos que está simplemente *a*, la función de la pérdida. Por el otro, está el Uno, y no sabemos seguramente qué ocurre con él, puesto que no es más que el rasgo unario. Solo queremos retener este *no sabemos más que esto*.

Escribamos ahora la relación del 1 determinante con el efecto de pérdida. Nos bastará hacerlo de la siguiente manera —

$$\frac{1}{a}$$

Si se trata de pérdida, parece que esta relación debe ser igual a la conjunción por un *y* aditivo del 1 y del signo escrito de la pérdida, *a*.

$$\frac{1}{a} = 1 + a$$

Fórmula inicial

Tal es la inscripción de donde resulta cierta proporción. Su armonía, si hay que mencionarla, no obedece seguramente a efectos estéticos. Simplemente les pido dejarse guiar en primer lugar por el examen de su naturaleza matemática.

En efecto, las armonías de las que se trata no están hechas de una felicidad, de un encuentro feliz, como pienso que les mostrará el acercamiento entre la serie resultante de la función recurrente engendrada por esta igualdad, y una serie completamente distinta, engendrada por otro comienzo, pero que nos interesa otro tanto. Verán que encontramos allí la nota característica, la de *a*.

Esta segunda serie es la que, tomando las cosas desde otro extremo, se engendraría por lo que llamamos la *Spaltung*, o división original del sujeto, y por los esfuerzos para que se reúnan dos unidades disyuntas.

Ahora conviene recorrer este campo paso a paso. Para hacerlo, se necesita inscribir claramente lo que puede ocurrir allí con dicha serie.

La inscribimos de la siguiente forma, poniendo a la izquierda el a, a la derecha el 1, más la indicación de una dirección. Subrayo al pasar que esta dirección solo existe debido a nuestro punto de partida.

a	1
$\downarrow$	$\downarrow$

Después del 1, ponemos $1 + a$. Después del a, $1 - a$. La serie se engendra al sumar los dos términos precedentes para producir el término siguiente. Tenemos, pues, a la derecha esta lista que presenta cierta relación con la lista opuesta.

a	1
$1 - a$	$1 + a$
$2a - 1$	$2 + a$
$2 - 3a$	$3 + 2a$
$5a - 3$	$5 + 3a$
$5 - 8a$	$8 + 5a$
Serie decreciente	*Serie creciente*

Abrevio, porque les es fácil verificar que la sucesión de valores en la serie de la derecha representa una proporción que se conserva, a saber, que $1 + a$ es a 1 lo que $2 + a$ es a $1 + a$. Se trata exactamente de lo que está escrito en la fórmula inicial. Esta sucesión de valores también puede escribirse así —

$$1 \quad \frac{1}{a} \quad \frac{1}{a^2} \quad \frac{1}{a^3} \quad \frac{1}{a^4} \ \ldots \text{ etc.}$$

Como a es menor que 1, este número siempre irá creciendo.

Del lado de a, en cambio, se escriben los valores a^2, a^3, a^4, a^5, a^6. Como a es menor que 1, repito, este número siempre irá decreciendo.

$$\begin{aligned} &a \\ 1 - a &= a^2 \\ 2a - 1 &= a^3 \\ 2 - 3a &= a^4 \\ 5a - 3 &= a^5 \\ 5 - 8a &= a^6 \end{aligned}$$

No abandonemos a nuestro Pascal, porque él realiza en el papelito una articulación, y no hay ninguna necesidad de que esta esté destinada a algún Otro para que las réplicas tengan un valor que no es persuasivo, sino lógicamente construible.

En nuestros días nos dimos perfecta cuenta de que hay una manera de resolver ciertos problemas en los que cuenta el número de jugadas. No es indiferente saber al cabo de cuántas jugadas una partida conquista la última palabra. Si la conquista debido a lo que se podría llamar, pero de modo puramente retrospectivo, una falta a nivel de la otra parte, es claro que la prueba consistirá en proponer a la otra parte una respuesta más afortunada. Pero si el resultado es el mismo, podemos poner a cuenta de una articulación lógica — entiendo *admitida*, basta definirlo al comienzo —, en carácter de demostración, lo que se articularía así en el pizarrón —

a	1
$+ (1 - a)$	$+ (1 + a)$
$+ (2a - 1)$	$+ (2 + a)$
$+ (2 - 3a)$	$+ (3 + 2a)$
$+ (5a - 3)$	$+ (5 + 3a)$
$+ (5 - 8a)$	$+ (8 + 5a)$
$1 + a$	$+ \infty$

En una época, la nuestra, que supo muy bien codificar las leyes de la función del *sí o no*, es molesto que se olvide que el *sí o no* refutable abre más campo que el puro y simple demostrable. Así el proceso de Pascal, como destaqué la última vez al comenzar el estudio de la apuesta, le hace primero sondear, respecto de un puro *cara o cruz*, lo racional de arriesgar una postura que es algo en la vida y que no se define de otro modo, contra *una infinidad de vidas* que se califican de *infinitamente felices*, sin tampoco precisar lo que esto quiere decir. Quizá valga que reinterroguemos es-

tos signos después de él para ver si son capaces de entregarnos algo que precisaría necesariamente su sentido. Justamente, lo estamos haciendo al operar con estos signos, el a y el 1.

No siempre sabemos el valor del a del que nos adueñamos. Vemos solamente, y nada más, la serie que engendra en su relación con el 1. Incluso podría decirse que saber qué ocurre con el a y el 1 como tales no tiene sentido. No son más que términos dispuestos de cualquier manera, matemáticamente. No son elementos neutros, como cuando se trata de definir los números enteros y lo que puede hacerse con ellos. El 1 de estas series no tiene nada que ver con el 1 de la multiplicación. Se necesitan acciones suplementarias para hacerlo servir. Lo mismo ocurre con a. El a como el 1 están en todas partes donde hay la relación <1 sobre a>, es decir, en toda la serie.

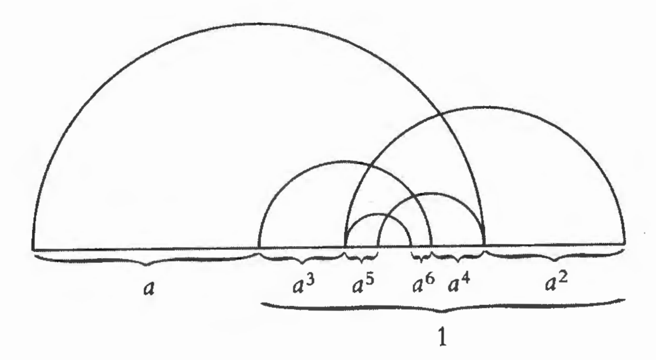
El interés, el único motivo para partir de estos dos términos es que a partir de ellos escribimos. Ellos no se ubican en ningún real que parecería poder corresponder a esta escala. Solo que sin ellos no podemos escribir esta escala.

Partiendo ahora de esta escala, me permito ilustrar la relación a partir de otra escritura. Esta escritura será igualmente la más simple porque creo que permanecemos en nuestros límites, que son los del rasgo unario, excepto que lo proyectaremos indefinidamente, o por lo menos lo intentaremos. Este es el a, este el 1. No estamos forzados a medir los segmentos para que los términos estén correctamente inscritos.

a 1 $\quad a = 0{,}618$

Otra escritura de la relación <1 sobre a>

Me disculparán que resuma diciendo que proyectaremos el a sobre el campo del Otro considerado en su función de 1. Lo que acabamos de escribir, a saber, <$1 - a = a^2$>, nos indica que lo que vendrá aquí será a^2. La proyección de a^2 nos pondrá un a^3. La proyección de a^3 nos pondrá aquí un a^4.



Proyecciones sucesivas

Espero, pues, que vean que operaciones que van en cierto sentido harán que se sumen a la derecha todas la potencias pares de a, a saber, a^2, a^4, a^6, mientras que a la izquierda se reproducirá la sucesión de potencias impares, a^3, a^5, a^7.

$$\begin{array}{ccc} a^3 & & a^2 \\ a^5 & & a^4 \\ a^7 & & a^6 \\ \hline a^2 & + & a \\ \hline & 1 & \end{array}$$

Es fácil percibir que, procediendo de este modo, encontraremos en el punto de reunión convergente de estas potencias, las unas pares, las otras impares, por un lado la medida a como total de todas las potencias pares, estando a mismo por supuesto excluido, y, por otra parte, la medida a^2 como suma de todas las potencias impares de a.

La suma de a^2 y a da 1. En otras palabras, sumando separadamente por un lado las potencias pares y por otro lado las potencias impares, encontramos en efecto la medida del campo del Otro como 1, que es algo distinto de su pura y simple inscripción como rasgo unario.

Obtuve este resultado tomando aisladamente el fundamento proporcional de a. Puedo considerar ahora su desarrollo en el sentido del crecimiento.

Es decir, sumando las potencias crecientes. ¿Qué da por ejemplo sumar toda la serie de los <1 sobre a> potencia n hasta que surja el a^{100}? Aunque

es una fórmula muy conocida, resulta fácil hacer el cálculo si disponen de una hoja. No son más de diez minutos, y da como resultado —

2 000 000 000 000 000 000 000 000 000

Una serie así constituida se llama progresión geométrica, en otras palabras, exponencial.

Nada más estupendo que una serie que incluye un crecimiento infinito de los enteros. Solo que permanece pese a todo, a fin de cuentas, en el orden de lo enumerable. Puesto que les hice notar que el punto donde yacen el 1 y el *a* solo nos importa de manera escrituraria, no es para desatender ahora su incidencia. Hay así algunos puntos en los que vemos una diferencia entre crecimiento y decrecimiento.

El infinito decreciente es el mismo en su generación que el infinito creciente, pero no desemboca en este infinito de los números enteros, del que sabemos pese a todo un poquito más y que aprendimos a reducir a su valor propio y distinto. Empezando por el otro lado, como les mostré, tendrán un límite al que la serie se acercará lo más posible, de una manera menor a toda magnitud elegida, por pequeña que sea, a saber 1 + *a*.

El punto de partida de Pascal está simplemente escrito en sus notas — *Infinito nada*. Es el punto que testimonia su aire de seguridad, y a la vez el punto verdaderamente funcional desde donde se determina toda la sucesión.

Lo que llama *nada,* según indica de la manera más expresa en otras de sus anotaciones, es simplemente que, partiendo de un punto cualquiera, como les dije, obtenemos en el sentido decreciente un límite. No porque esta serie tenga un límite es menos infinita, así como el hecho de obtener del otro lado un crecimiento sin límite no señala esta dirección como más específicamente infinita.

Además no es por azar que Pascal escribe *nada*. Él mismo sospecha que *nada* no es nada, que es algo que puede sopesarse, y muy especialmente en el nivel en que tenemos que ponerlo en la apuesta.

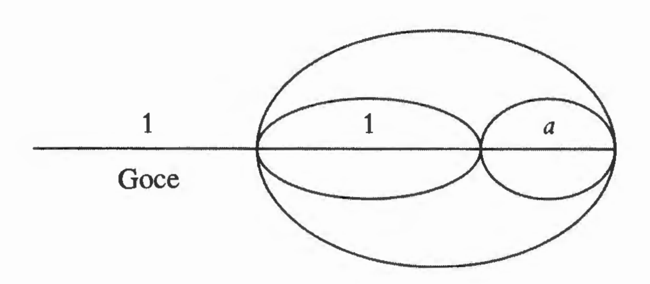
Pero aquí aparece algo que finalmente es necesario percibir. En el campo del Otro se enuncia una revelación que nos promete *una infinidad de vidas infinitamente felices*. Pascal se atiene durante un tiempo a este enunciado numérico que después empieza a moderar. ¿Una vida contra dos vidas ya valdría la pena? Claro — dice —, claro que sí. ¿Contra tres vidas? Más aún. Y naturalmente cuantas más haya, más vale. Solo que desde que

elegimos, estamos en todos los casos, incluso cuando lo que perdemos es *nada*, privados de un semiinfinito.

Esto responde justamente a la manera en que podemos medir mediante la pérdida el campo del Otro como Uno.

¿Qué ocurre con la génesis de este Otro? Lo distinguimos de este Uno que está antes del 1, a saber, el goce. ¿Cómo medirlo? Si consolidamos el <1 + *a*> y si hicimos la suma con cuidados infinitos, fue porque podemos esperar tomar de *a* en su relación con 1, de una manera analógica, la medida de lo que ocurre con el Uno del goce, respecto de esta suma que supuestamente se realiza.

Ilustremos como sigue la relación de *a* como la falta proveniente del Otro, con el 1 como el campo completado del Otro que podríamos edificar —



Nosotros analistas conocemos esto y lo reencontramos aquí. Es lo que se llama el goce masoquista y constituye la forma más característica, la más sutil, que dimos de la función causa-del-deseo.

El goce masoquista es un goce analógico. El sujeto asume de manera analógica la posición de pérdida, de desecho, representada por *a* en el nivel del plus-de-gozar. En su esfuerzo por constituir al Otro como un campo solo articulado según el modo de ese contrato que nuestro amigo Deleuze acentuó tan felizmente para suplir la trémula imbecilidad que reina en el psicoanálisis, el sujeto saca partido de la proporción que se escabulle al acercarse al goce por la vía del plus-de-gozar.

Así ven que, prosiguiendo las cosas según el punto de partida tomado, encontramos por lo menos una entrada donde se justifica la experiencia.

La cuestión del masoquismo tiene sin duda su interés en Pascal, dada la manera en que funciona en él cierta renuncia. Pero no vayan demasiado rápido. Tratar universalmente de masoquistas a todos los que se han deba-

tido sin saberlo con esta lógica es tomar ese tipo de atajo en el que se designa lo que llamé la canallada, que, como señalé, en este campo vira a la necedad.

Hoy solo pude conducirlos a un abordaje que consiste en entrar en terreno por la sola vía escrituraria. Encontramos allí una proporción ya inscrita. Nos hace falta, por supuesto, controlarla en otra parte.

El *a*, como indiqué, es lo que condiciona la distinción entre el *yo* que sustenta al campo del Otro y puede totalizarse como campo del saber, y el *yo* del goce. Importa saber precisamente que, al totalizarse, el *yo* del saber no alcanzará nunca su suficiencia, esa que se articula en el tema hegeliano de la *Selbstbewußtsein*. En efecto, en la medida misma de su perfección, el *yo* del goce permanece enteramente excluido. Lo que está en el pizarrón es la imagen, la ilustración, nada más. Si esto importa para nosotros, es porque nos confirma especialmente que ninguna adición entre ambos podría totalizar bajo la forma de una cifra cualquiera, de un 2 adicionado, a este *yo* dividido reuniéndolo finalmente consigo mismo.

Lejos de ser interminable, este campo es solamente largo de recorrer, y me hace falta tiempo para articulárselo. Seguiré la semana que viene. Quien se informe para entonces sobre lo que es una serie de Fibonacci — y espero que un buen número no tenga necesidad de hacerlo — estará evidentemente mejor preparado que los otros para lo que haré, a saber, explicarles a estos últimos cómo se constituye tal serie.

Si su primer término es 1, el segundo es 1. Este último 1 se suma a lo que lo precede para constituir el tercer término, es decir, 2, y así sucesivamente, estando cada término constituido por la suma de los dos términos anteriores. Es decir, 1 1 2 3 5 8 13, etc. Observarán al pasar que estos números ya están inscritos en el pizarrón, y no sin razón. Lo cierto es que la relación de cada uno de estos números con el otro no es, pese a todo, la relación *a*.

Lo más interesante de este subterfugio es percibir que todas las series de Fibonacci son homólogas. Comenzaré por esto la próxima vez.

Poco importa de qué números partan para hacer crecer una serie. Si observan la ley de la adición de los dos términos precedentes, será una serie de Fibonacci, y siempre esencialmente la misma. Sea cual fuere, obtendrán al infinito, entre sus números, la proporción inscrita, a saber, la relación de 1 con *a*. De *a* tal como era en relación con 1 el número saltó de un término a otro. En otras palabras, ya sea que partan de la división del sujeto o que partan de *a*, se darán cuenta de que son recíprocos.

Este acercamiento, que llamo de pura consistencia lógica, nos permitirá situar mejor lo que ocurre con cierto número de actividades humanas, en particular, con el misticismo.

No es un campo que abordaré por primera vez. Desde los primeros años, los tiempos oscuros de mi seminario, había enseñado para los tres o cuatro que estaban allí Angelus Silesius, que es contemporáneo de Pascal. Para probar, intenten explicar lo que quieren decir sus versos sin tener sus dísticos. Les recomiendo el *Peregrino querubínico*, que pueden comprar en lo de Aubier, no está agotado.

Los místicos intentaron por su vía la relación del goce con el Uno. Ciertamente esta vía no concierne directamente a la nuestra, pero el lugar que tiene en él el *yo*, el *Ich*, se relaciona, como verán, con lo que constituye nuestro verdadero objetivo, y que repito al término de hoy — *¿Yo existo?* [*Est-ce que j'existe?*].

Basta un apóstrofo para falsear todo.[18] Si digo *yo existo* [*j'existe*], ya está, creen en eso, creen que hablo de mí, y es únicamente debido a un apóstrofo. Entonces, ¿más vale decir — *¿Existe?* [*Est-ce qu'il existe?*] hablando esta vez del *yo*? Pero este *il*,[19] ¡uf! Es la tercera persona.

Ciertamente, dijimos que hacíamos del *yo* un objeto. Simplemente, omitiendo la tercera persona. *Il* sirve también para decir *il pleut* [*llueve*]. En ese caso, no se habla de una tercera persona, no es el compañero quien llueve.

Il pleut. En este sentido utilizo el *il existe*. *¿Existe* yo*?* [*Est-ce qu'il existe du* Je*?*]

22 DE ENERO DE 1969

18. Sin el apóstrofo, es decir, *je existe*, la expresión podría leerse como "yo existe". [N. de la T.]

19. *Il* es en francés tanto el pronombre personal masculino de la tercera persona del singular como el pronombre impersonal. [N. de la T.]

IX

DE FIBONACCI A PASCAL

Sucesiones de Fibonacci
Primera matriz de la apuesta
Segunda matriz
El gozar-de-la-madre
El Padre está muerto desde siempre

Después de haberlos hecho progresar bastante firmemente en el campo de la apuesta de Pascal, la última vez los dejé con una observación que puntúa lo que acabo de escribir en el pizarrón *[ver la lección anterior]*.

Subrayé la identidad esencial de dos series paralelas indicándoles que si ubicamos allí un punto de partida, elegido entre el *a* o el 1, era solo de manera por completo arbitraria.

El sentido de *arbitrario* tiene el mismo acento que el que le da de Saussure a esta palabra cuando habla del carácter arbitrario del significante. Quería decir que el corte entre una serie decreciente y una serie creciente se ubica en un punto que no tenemos razón para situar sino por la escritura, puesto que el 1 no tiene aquí otra función más que la del rasgo, el rasgo unario, palote, marca. Pero, por arbitrario que sea, lo cierto es que sin este rasgo unario no habría serie en absoluto.

Tal es el sentido que debe darse a lo que se lee en este de Saussure — al que un autor sin duda hipercompetente declara que yo traiciono con gusto —, a saber, que sin esta arbitrariedad el lenguaje no tendría, hablando con propiedad, ningún efecto.

1

Ahora los invito a considerar la serie creciente, que comienza por 1, seguido de 1 + *a*.

Cada uno de los términos de esta serie se produce por la suma de los dos

términos que lo preceden. Es lo mismo que decir, en el otro sentido, que cada uno es producto de la sustracción del menor de los dos siguientes, al mayor.

Por otra parte, esta serie se construye sobre el principio de que la relación de uno de sus términos con el término siguiente es igual a la relación de este último con la suma de los dos términos. Ahora bien, plantear que *a*, el término del que acabo de hablar, es igual al siguiente, 1, en su relación con lo que aún lo seguirá, es decir, la adición de 1 y de *a*, parece agregar a la serie una segunda condición, caracterizarla por una doble condición.

$$a = \frac{1}{1 + a}$$

Variante de la fórmula inicial

Allí precisamente está lo erróneo, como lo demuestra que la relación de cada uno de los términos con el siguiente tenderá hacia *a*, aunque la segunda condición no esté satisfecha, desde que ustedes plantearon como ley que cada uno de los términos se forma por la adición de los dos términos precedentes.

Sin duda la función de la adición merecería ser aclarada aquí de manera más rigurosa, pero como no se trata de que me extienda al respecto en consideraciones desarrolladas sobre la teoría de los grupos, nos limitaremos a la operación que suele conocerse con este término, y que ya está planteada al principio de la primera serie.

Basta, pues, para plantearla escribir que U_0 allí será igual a 1, que U_1 será igual a 1, y que a continuación todo U_n será la suma de U_{n-1} y de U_{n-2}.

Esta serie se llama serie de Fibonacci. Como ven, está sometida a una condición única.

Si operan sobre ella mediante cualquier operación definida — ya sea que sumen término a término, o que multipliquen término a término, y también pueden tomar otras operaciones —, tendrán como resultado otra serie de Fibonacci, que será esencialmente igual que la serie planteada primero. Lo confirmarán, y verificarán así que su ley de formación es exactamente la misma, a saber, que basta sumar dos de sus términos para obtener el término siguiente.

En la serie de la que partí, parece posible condecorar el *a* con la función del número de oro. En efecto, esta aparece desde el comienzo en forma de ese *a* que se manifiesta allí por la posición principista de la fórmula inicial, dada más arriba.

¿En qué se transforma esta proporción maravillosa en cualquier serie de Fibonacci? *a* minúscula no falta, por la siguiente razón. Relacionen cada uno de estos términos con el siguiente —

1/2 2/3 3/5 5/8 8/13 13/21

y así sucesivamente — no escribí 1/1 porque no significa nada —, y obtendrán un resultado que tiende bastante rápido a inscribir los dos primeros decimales, después los tres, después los cuatro, después los cinco, después los seis, del número que corresponde a este *a* y que se escribe, cosa muy fácil de verificar —

$a = 0{,}618$ y lo que sigue

Poco importa que se escriba así, porque ya sabíamos que era inferior a la unidad. Lo importante es que, bastante rápido, desde que nos alejamos del punto de partida de la serie de Fibonacci, este *a* se inscribirá como relación de uno de los términos de la serie con el término siguiente.

¿Qué ocurre con la elección de *a*? Lo elegimos porque estábamos ante el problema preciso de saber cómo representar lo que se pierde al plantear arbitrariamente el 1 inaugural, reducido a su función de marca. En cambio, lo que acabo de decirles demuestra que la elección del *a* no tiene nada arbitrario para lo que es la relación límite de un término de la serie de Fibonacci con el que le sigue. Ocurre con él como con la pérdida a la que apuntamos, que está en el horizonte de nuestro discurso, la que constituye el plus-de-gozar — no es más que un efecto de la posición del rasgo unario.

Por lo demás, si se necesita algo para confirmarlo, basta que miren cómo se compone la serie decreciente tal como la reinscribí, después de haberla inscrito la última vez, a la izquierda.

$$\begin{array}{c} a \\ 1 - a \\ 2a - 1 \\ 2 - 3a \\ 5a - 3 \\ 5 - 8a \end{array}$$

Serie decreciente

La serie de los números que constituye la serie de Fibonacci aparece de una manera alternante. Hay aquí un *a*, 2*a*, 3*a*, 5*a*, 8*a*, 13*a*, 21*a*. Los números que afectan al *a* alternan a la derecha, después a la izquierda, y así sucesivamente. Los enteros alternan igualmente — 1, 2, 3, 5, 8, 13, etc.

Como ven, el *a* se anticipa siempre sobre el entero. En la primera línea, hay un *a*, mientras que el entero sólo será 1 en la línea siguiente. En la segunda línea, hay dos *a*, mientras que el entero no será 2 más que en la tercera, y así sucesivamente. Si los *a* y los enteros cambian de lugar, es para conservar un resultado positivo. En otras palabras, para que cada uno de estos términos se escriba de manera positiva, es preciso que lo que se numera como entero y lo que se numera como *a* pasen alternativamente de un lado al otro.

Esto no es todo. Puesto que *a* es inferior a 1 y que sabemos, además, que se expresará como una potencia creciente debido a la posición de esta igualdad inicial, el resultado de esta diferencia se volverá cada vez más pequeño respecto de algo que constituye como un límite. Es lo que se llama una serie convergente.

¿Convergente hacia qué? Hacia algo que no es 1. Se lo mostré la última vez con la imagen de la proyección de *a* sobre 1, después del resto que era a^2 sobre *a*, lo que produce a^3, y a^3 al proyectarse produce a^4, y todo desemboca en un corte que realiza $<a + a^2 = 1>$. Debido a esto, el límite aquí inscrito de la serie convergente se ubica en el nivel $<1 + a>$, él mismo igual a $<1/a>$.

¿Qué quiere decir? ¿Qué representa lo que funciona aquí? Se trata de saber cómo representar correctamente una posible conjunción de la división subjetiva, que resultaría de un reencuentro del sujeto con... Aquí, signo de interrogación sobre *sujeto*. ¿Qué ocurre con el sujeto absoluto del goce respecto del sujeto engendrado por este 1 que lo marca, punto-origen de la identificación?

Es grande la tentación de plantear el sujeto del saber como sabiéndose a sí mismo. Esta escritura es la del *Selbstbewußtsein* hegeliano. A saber, desde que el sujeto es situado, ubicado por el 1 inaugural, solo tiene que unirse con su propia figura formalizada. Aquí precisamente aparece la falta, en la medida en que no se vea que esto solo puede ser eficaz si se da por sabido al sujeto, tal como hacemos en la relación de un significante con otro significante. Ahora bien, no se trata de una relación de 1 con 1, sino de una relación de 1 con 2. Luego, en ningún momento se suprime la división original. La relación de 1 con 1 es aquí simplemente imitada. Solo en el horizonte de una repetición infinita podemos considerar ver aparecer algo que

responda a esta relación de 1 con 1, entre el sujeto del goce y el sujeto instituido por la marca.

Falso { el sujeto del goce / el sujeto dividido por la marca }

La diferencia de estos dos sujetos sigue siendo irremediable. Por lejos que lleven la operación que esta reducción engendra, siempre encontrarán de un término al otro, e inscrita como balance de la pérdida, la relación de la que parten, aunque no está en absoluto inscrita en la inscripción original, a saber, la relación *a* minúscula.

Esto es tanto más significativo cuanto que se trata justamente de una relación, y no de una simple diferencia que se volvería de alguna manera cada vez más despreciable respecto de la prosecución de la operación que ustedes hacen. Es fácil verificarlo.

Si toman esta operación en el sentido de la serie creciente, la diferencia entre los enteros — a saber, de lo que se inscribe en 1, fundamento de la identificación subjetiva original — y el número de las *a* irá acrecentándose permanentemente. En efecto, en el sentido de la adición, se trata siempre de la relación de un número de *a*, que corresponde al término menor, con un número de enteros que corresponde al término mayor. En otras palabras, respecto, si puedo decirlo así, de una extensión de los enteros del sujeto, tomado a nivel de la masa, siempre habrá una falta más grande de unidades *a*. No habrá *a* para todo el mundo.

$$\begin{gathered} 1 \\ 1 + a \\ 2 + a \\ 3 + 2a \\ 5 + 3a \\ 8 + 5a \end{gathered}$$

Serie creciente

Retengan esto. Quizá lo retome en el nivel de una cuestión-apólogo.

Seguramente lo que nos importa, lo que contará en nuestra exploración de la apuesta de Pascal, es lo que él logra en el sentido de que, de un modo no menos infinito, es posible acercarse al *a*. Una vez más Pascal nos pre-

senta lo que obtiene de manera analógica a lo que ocurre con las relaciones del 1 con <1 + *a*>, a saber, este *a* en el cual solo puede asirse lo que atañe al goce respecto de lo que se crea por la aparición de una pérdida.

En este registro de la distancia que hay entre, por un lado, la solución hegeliana del *Selbstbewußtsein*, o todas las que de una manera u otra proceden por una relación de 1 con 1, y, por otra parte, la que nos entrega un examen riguroso de la función del signo, me basta agregar un rasgo que inscribo aquí de modo humorístico, hay que decirlo. Pregúntense qué tiende a producir esta imagen para la representación de un ideal, que podría consumarse un día, de un saber absoluto.

1-1

¿La H de la que se trata, que acabo de traducir humorísticamente, es el hombre, *homo*? ¿No es más bien la histérica? ¿Por qué no? No olvidemos que Freud plantea la cuestión del Uno a nivel de la identificación neurótica.

Relean el texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, y preferentemente en alemán — para no estar obligados a recurrir a este libraco donde no hay siquiera índice, que debemos a los cuidados de algunas personas celosas que solo nos dejan este recurso cuando no queremos usar más que el francés. En fin, si se remiten en el artículo indicado al capítulo de la identificación, verán que de los tres tipos de identificación que enuncia Freud, es en el del medio — luego, en el campo de la neurosis — donde él inserta el *einziger Zug*, ese rasgo unario que yo extraje.

Si lo recuerdo es porque tendré que retomarlo en la continuación de mi discurso, puesto que, de manera singular y contrariamente a lo que pueden imaginar, la forma más inaprehensible del objeto *a* aparece en la neurosis, donde nos iniciamos como analistas. Lo anuncio aquí para permitirles atemperar esta sorpresa.

Volvamos ahora a nuestra apuesta de Pascal y a lo que puede inscribirse en ella.

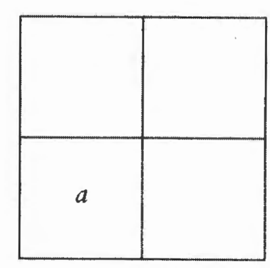
2

Las fruslerías de los filósofos parecen hacernos perder lo importante de la significación de la apuesta de Pascal.

Sin embargo, esto no quita que se hayan hecho todos los esfuerzos, incluso el de inscribir los datos en el interior de una matriz según las formas en que se inscriben actualmente los resultados de la teoría llamada de los juegos. De esta manera, se la pone en discusión, si se puede decir. Verán de qué modo extraño se la pretende refutar.

Observemos en primer lugar que la apuesta es coherente con la posición siguiente — no podemos saber si Dios es ni lo que es. ¿La apuesta se entabla sobre qué? Sobre un discurso que se relaciona con Dios, a saber, una promesa que se le imputa, la de *una infinidad de vidas infinitamente felices*. Por el hecho de que hablo y no escribo, y que hablo en francés, no pueden saber si *vida* está en singular o en plural,[20] no más de lo que pueden saberlo, lo hago notar, en el papelito de Pascal, que es taquigráfico. Sin embargo, toda la continuación del discurso pascaliano indica claramente que debemos tomarlo en el sentido de una multiplicación plural, puesto que además él empieza a argüir si valdría la pena apostar solamente para tener una segunda vida, hasta tres, y así sucesivamente. Se trata, pues, de una infinidad numérica.

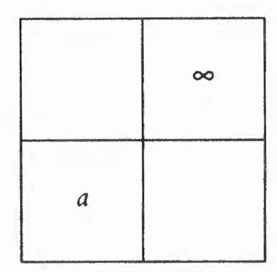
Lo que se compromete es algo de lo que disponemos y que ponemos en juego, es, a saber, una postura. Representemos esta postura. Es legítimo representarla a partir del momento en que nosotros mismos pudimos aventurarnos para captar lo que está en juego, ese plus enigmático que nos hace a todos estar en el campo de cualquier discurso, a saber, el *a*. Esto es lo que está en juego. ¿Por qué inscribirlo en esta casilla? Vamos a justificarlo.



Hay, por otra parte, esta *infinidad de vidas infinitamente felices*. ¿De qué se trata? ¿Debemos imaginarlo como la proliferación de los enteros que

20. Hay homofonía entre *vie* (vida) y *vies* (vidas). [N. de la T.]

sirven de apoyo a la proliferación de los objetos *a*, por otra parte siempre con un término de retraso respecto del primero? Valdría la pena evocar la cuestión desde el presente, si esta ya no entrañara algunas dificultades, como se vio. Solo digamos que seguro se trata de la serie creciente. Ubicamos aquí el signo ∞.

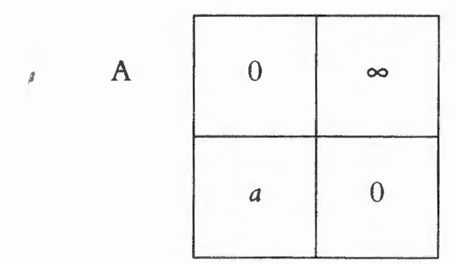


El infinito del que se trata es el infinito de los números enteros, que Pascal ilustra. En efecto, solo en relación con este infinito el elemento del comienzo, la postura, se vuelve ineficiente, quiero decir neutro. Por esta razón, el elemento inicial se vuelve cero, y es que este se identifica con la adición de cero al infinito. El resultado de la suma solo puede representarse con el signo que designa uno de los dos términos sumados.

0	∞
a	0

He aquí, pues, cómo se representan las cosas. Hice esta matriz no porque me parezca suficiente, sino porque es por lo general a lo que uno se atiene. Estas casillas no poseen más importancia que las matrices con las que se sostiene una combinatoria en la teoría de los juegos.

Lo que representamos aquí con A es el campo de un discurso. Según que este A exista o no, sea admisible o rechazable, se produce una división de los casos. Si el A es retenido de entrada, el *a* equivale a cero.



Esta equivalencia de *a* con cero no significa más que esto — en el nivel de una teoría del juego, una jugada arriesgada debe considerarse perdida. Dado que queremos articular como un juego lo que ocurre con la apuesta de Pascal, no es de ningún modo un sacrificio, es la ley misma del juego.

Asimismo, si A no existe, es decir, si la promesa no es admisible, si nada de lo que se sitúa más allá de la muerte es sostenible, tenemos también un cero, pero que no significa nada, excepto que la postura, la del otro lado, representada por ∞, está perdida.

Sujeto

A	0	∞
Ⱥ	$-a$	0

De hecho, en la apuesta de Pascal, lo que se pone en juego es idéntico a la promesa. Podemos construir la matriz debido a que se enuncia la promesa. En la medida en que se la construye y que la conducta del sujeto solo se define por lo que se determina por una captura significante, no hay problema. La disimetría de las jugadas impone una sola y única conducta.

La dificultad solo comienza cuando se percibe que el sujeto no es de ningún modo algo que podamos contentarnos de enmarcar con la conjunción de un número cualquiera de significantes, no más que con la relación de 1 con 1, como les indiqué hace poco. De toda conjunción significante resul-

ta un efecto de caída, que da a nuestro *a*, aquí inscrito en la casilla inferior de la izquierda, una conexión que no es en absoluto separable de la construcción de la matriz misma.

Precisamente de eso se trata en el progreso engendrado a partir del psicoanálisis. Se trata de estudiar la consecuencia de esta conexión que es el sujeto dividido, es decir, no ligado al simple establecimiento de esta matriz. Porque desde ese momento evidentemente aparece con claridad que es posible plantear una matriz, en otras palabras, escribir. Porque el cero inscrito abajo es el cero del comienzo, bien indicado por la axiomatización de Peano como necesario para que se produzca el infinito de la serie de los números naturales. Sin el infinito, no hay cero que entre en la cuenta. Y es que el cero estaba allá esencialmente para producirlo.

Como les recordaba hace poco, es también por una ficción semejante como el *a* se reduce a cero cuando Pascal argumenta. Además, no les hace nada perder cero, dado que los placeres de la vida, como expresa, no tienen mucho peso, y especialmente respecto de la infinidad que se les abre. Pascal utiliza una relación matemática que expresa que ninguna unidad, del tipo que sea, sumada al infinito hará más que dejar intacto el signo del infinito — teniendo en cuenta, sin embargo, que les mostré en varias oportunidades que de ninguna manera podría decirse que no sabemos si el infinito es, ni lo que es, como argumenta Pascal, para opacar el infinito de un modo homólogo al Ser divino.

También queda excluido que se diga que la adición de una unidad no impedirá que sea posible decir si el infinito es par o impar, ya que, como se vio, todas las operaciones pares se amontonarán unas sobre otras en la serie decreciente, y todas las operaciones impares del otro lado, para totalizar la suma infinita. Por infinita que sea, esta serie no es menos reductible a un 1 de cierto tipo, el 1 que entra en conjunción con el *a*.

Notarán que no hago más que indicar al pasar todo tipo de puntos aclarados por el progreso de la teoría matemática, y que de alguna manera sacuden el velo. Bajo este velo está la articulación del discurso, sea cual fuere, incluido el de la llamada Promesa, a saber, su efecto de caída, y a nivel del goce. Si se descuida lo que esconde el velo, se desconoce la verdadera naturaleza del objeto *a*.

Además nuestra práctica, que es práctica del discurso, nos mostrará que conviene distribuir las cosas de otro modo en lo que atañe a la apuesta si queremos darle su verdadero sentido.

Pascal mismo nos indica este sentido cuando nos dice — *Están comprometidos*. Ahora bien, ¿qué menos comprometedor que semejante matriz?

Eso es lo que causa el embrollo de la apuesta respecto de espíritus que parecen singularmente poco preparados por la función profesoral para el dominio de lo que está en juego cuando se trata de un discurso.

¿Qué quiere decir *están comprometidos*, sino que, para hacer un juego de palabras, lo que está comprometido es *yo*?[21] Es el momento de la entrada del *yo* en la cuestión.

Si es posible comprometer en el juego algo que sea a pérdida, es porque la pérdida ya está allí. Por eso, no se puede anular la jugada.

Aprendemos del psicoanálisis que hay efectos que enmascara la pura y simple reducción del *yo* a lo que se enuncia. Y cuando se trata de un juego representado por la pluma de Pascal, ¿cómo descuidar un solo instante la función de la Gracia, es decir, del deseo del Otro? ¿No creen que también Pascal pudo haber pensado que, incluso para comprender su apuesta tan ridículamente representada, era necesaria la Gracia? Como señalé, un *Hágase Tu Voluntad* está latente en toda representación ingenua de la relación del sujeto con la demanda. Es lo que está en discusión cuando falta esta voluntad, precisamente por no ser la nuestra.

En otras palabras, no demos más vueltas, abandonemos al dios de esta primera matriz y pasemos a ese dios que es el único que puede estar en juego en la pluma de Pascal.

Ponerle la misma letra A no cambiará en nada la diferencia. Vamos a verla articularse lo suficiente en la nueva distribución del cuadro. Veremos que esta distribución no es diferente de Él mismo.

3

	A favor	En contra
	Yo	
A	$0,\infty$	$a,-\infty$
Ⱥ	$-a,0$	$a,0$

21. La sílaba final del término *engagé* (comprometido) produce homofonía con *je* (yo). [N. de la T.]

Digamos las cosas crudamente.

Dios existe. Para un sujeto que supuestamente lo sabe, inscribimos ahora el par <0, ∞> en uno de los cuadrados de la matriz. Se supone que lo sé, pero es preciso agregar otra cosa — que estoy a favor.

Segundo caso. Si a pesar de que se supone saber que Dios existe, estoy en contra, entonces la elección es entre el *a* y esta infinidad de vidas infinitamente felices que pierdo deliberadamente. Aquí está el par <*a*, -∞>. De esto se trata en el transcurso del pensamiento que enuncia Pascal.

A continuación está el caso en que se supone que sé que Dios no existe. Pues bien, ¿por qué no pensar que puedo, pese a todo, arriesgar el *a*, y simplemente perderlo? Es decir, <-*a*, 0>, lo cual resulta tanto más posible cuanto que forma parte de la naturaleza del *a* ser pérdida. Tratándose de un juego donde solo conservo *a* minúscula a costa de <menos el infinito>, puede ser legítimo preguntarse si vale la pena. ¿Es necesario tomarse tanto trabajo para conservarlo? Si hay quienes lo conservan a costa de la pérdida <-∞>, figúrense que existió un montón de gente que rechazaba el *a* sin preocuparse en absoluto por la inmortalidad del alma. Son por lo general esos que llamamos sabios, plácidos padrazos, no solo padres. Y esto tiene mucha relación con el padre, como lo verán.

Están finalmente los que por el contrario conservan el *a* y duermen en paz. En cuanto al cero de después, lo que sorprende en esta distribución, <*a*, 0>, es la coherencia, que depende del sujeto supuesto saber. ¿Pero no es una coherencia hecha un tanto de indiferencia?

Él es — apuesto a favor, pero sé muy bien que él es. *Él no es* — por supuesto, apuesto en contra, pero no es una apuesta. Nada de esto tiene que ver con una apuesta. En la diagonal que va de <0, ∞> a <*a*, 0> tienen gente que está tan segura de su posición que, para ellos, no hay en absoluto apuesta. Siguen la corriente de lo que saben.

Pero ¿qué significa *saber* en estas condiciones? Significa tan poco que los que no saben nada pueden incluso hacer de esto un único casillero.

Se me permitirá señalar al pasar que de ningún modo extrapolo sobre lo que es desde esta perspectiva la tradición de Freud, y que no salgo de mi terreno. Si consultan el volumen que recordé hace poco, notarán cada dos por tres que Freud observa tranquilamente que, a fin de cuentas, la creencia de los cristianos no los conduce a modificar tanto su conducta respecto de los que no lo son. Es en posición de sujeto purificado, si me permiten, como lo que pasa en la diagonal izquierda puede ordenarse en la pequeña matriz de arriba.

En cambio, seguro nos muestra algo imprevisto el caso de quien apuesta *contra*, a partir del fundamento de que sabe que Él es, y el caso del que apuesta *a favor*, como si Él fuera, lo que sabe muy bien que no es.

Aquí la cosa se vuelve completamente interesante. Piensen que ese menos-infinito que ven aparecer en la casilla de arriba a la derecha se traduce en las escrituras de Pascal por un nombre, el del infierno.

Solo que esto supone examinar por qué la función del *a* desembocó en esta ilusión por completo discutible de que hay un más allá de la muerte. Sin duda se debe a su deslizamiento indefinido, matemático, bajo todo tipo de cadena significante. Por lejos que prosigan el último remate de la cadena, esta función subsiste siempre intacta, como ya articulé al comienzo del año en un esquema de las relaciones de S y de A. Pero entonces esto puede inducirnos a preguntarnos qué quiere decir el surgimiento en este pizarrón de algo bajo la forma de un menos-infinito. ¿No hay que traducir acaso este menos de una manera más homóloga con su función aritmética? A saber, que cuando este aparece, la serie de enteros se redobla, lo que quiere decir que se divide. Este es el signo de algo que solo me parecía válido recordar al final de mi último discurso, a saber, que al tomar como objeto *a*, y como ninguna otra cosa, lo que se pone en juego en la renuncia propuesta por Pascal, hay tanto infinito allí donde este juego del *a* encuentra un límite como allí donde no lo encuentra. De todas maneras, comprometemos un semiinfinito, lo que equilibra singularmente las oportunidades en la primera matriz.

Solo que es posible que haga falta retener de otro modo lo que se representa en este mito del que Pascal nos recuerda que, por formar parte del dogma, no hace más que testimoniar que la misericordia de Dios es mayor que su justicia, puesto que aparta algunos elegidos, mientras que todos deberíamos estar en el infierno.

Me sorprende que esta proposición haya parecido escandalosa, ya que es completamente claro y manifiesto que nunca se imaginó este infierno fuera de lo que nos sucede todos los días. Quiero decir que ya estamos en el infierno. ¿No basta por sí sola para descorazonar a los más valientes esta necesidad que nos engloba de no poder hacer efectiva la solidez del *a* más que en un horizonte cuyo límite habría que interrogar mediante una medida indefinidamente repetida del corte del *a*?

Solo que no tenemos elección. Nuestro deseo es el deseo del Otro, y según que la Gracia nos haya faltado o no, lo que se juega a nivel del Otro, a saber, de todo lo que nos precedió en ese discurso que determinó nuestra concepción misma, estamos obligados o no a correr para estancar el objeto *a*.

Queda el cuarto casillero, el de abajo a la derecha. Los que están allí, por algo me permití hoy sonreír a propósito de ellos, son tan numerosos y están tan bien repartidos como los que están en el casillero superior de la derecha. Los llamé *padrazos*, pero provisionalmente, porque se cometería un error minimizando la soltura de sus desplazamientos.

En todo caso, me gustaría hacerles notar que allí, en el análisis, hemos ubicado la buena norma. El plus-de-gozar se modula expresamente como ajeno a la cuestión, si la cuestión de la que se trata en lo que el análisis puede prometer es el retorno a la norma. ¿Cómo no se ve que esta norma se articula completamente como la Ley, esa sobre la que se funda el complejo de Edipo? Ahora bien, por donde se tome este mito, es muy claro que el goce se distingue en él absolutamente de la Ley.

Se dice que gozar de la madre está prohibido, pero no es ir bastante lejos. Lo que tiene consecuencias es que el *gozar-de-la-madre* está prohibido. Todo se ordena a partir de este enunciado primero, como se ve bien en la fábula, donde nunca el sujeto, Edipo, pensó que gozaba de la madre, sabe Dios debido a qué distracción. Quiero decir que con todo el encanto que Yocasta desparramaba en torno de él, y también probablemente el acoso, esto no se le pasó por la cabeza, incluso cuando las pruebas comenzaban a llover.

Lo prohibido es el gozar-de-la-madre, y esto se confirma con la formulación que se da de otra forma en *Tótem y tabú*. Es indispensable acercar todas estas formulaciones para captar lo que Freud articula.

El asesinato del padre ciega a todos estos toritos imbéciles que veo gravitar de tiempo en tiempo en torno de mí en arenas ridículas. El asesinato del padre quiere decir justamente que no se lo puede matar. Ya está muerto desde siempre. Por eso, algo sensato se capta incluso en los lugares donde es paradójico ver que se brama que Dios está muerto. Evidentemente, si no se piensa en eso, se corre el riesgo de perder un aspecto de las cosas, a saber, que el padre está muerto desde el comienzo. Solo que, hete aquí, queda el Nombre del Padre, y todo gira en torno de esto.

Si con esto comencé la última vez, con esto también termino.

La virtud del Nombre del Padre, no lo invento, quiero decir que no es de mi cosecha, está escrito en Freud. Él escribe en efecto en alguna parte que ella funda la diferencia entre el campo del hombre y ese — digamos — de la animalidad. Lo mismo sucede sea donde sea, aunque esto solo se produzca en forma enmascarada, a saber, cuando se dice que hay algunos que no tienen idea del papel del macho en la generación. ¿Y por qué no? Lo que demuestra la importancia de la función del Nombre del Padre es que los mismos que no tienen idea inventan Espíritus para desempeñarla.

Freud articula la característica de esta función en un lugar muy preciso. No dedicaré mi tiempo a decirles en qué página, en qué edición, puesto que ahora está lleno de lugares donde se hacen lecturas freudianas, y donde hay pese a todo gente bastante competente para indicarlo a los que se interesen en esto. La esencia y la función del padre como Nombre, como eje del discurso, se apoyan precisamente en que después de todo nunca se puede saber quién es el padre. Busquen siempre, es una cuestión de fe.

Con el avance de las ciencias, en ciertos casos se llega a saber que él no es, pero, en fin, sigue siendo pese a todo un desconocido. Por otra parte, es completamente seguro que la introducción de la búsqueda biológica de la paternidad no puede en absoluto no incidir en la función del Nombre del Padre.

Justamente, por no mantenerse más que como simbólico, el Nombre del Padre es el eje en torno del cual gira todo un campo de la subjetividad. En este punto debemos tomar la otra cara, a saber, lo que atañe a su relación con el goce.

Para decirlo todo, esto nos permitirá avanzar un poco más en lo que concierne a la transmisión del Nombre del Padre, a saber, en lo que concierne a la transmisión de la castración. He aquí nuestro objetivo de este año.

Hoy terminaré, como de costumbre, en el punto al que se llega a trompicones, y les digo hasta la próxima vez.

29 DE ENERO DE 1969

X

LAS TRES MATRICES

Las dos escrituras
Filosofía o repetición
Superyó y Durcharbeitung *según Bergler*

Retomaré desde donde los dejé la última vez.

Dije muchas cosas, y logré en particular interesar a algunos debido a la evidencia matemática que creo haber logrado dar a la génesis del *a*, por la sola virtud del Uno como marca.

Esta génesis descansa en ese hecho, esa fabricación que resulta del uso más simple de este Uno, en la medida en que una vez repetido prolifera, puesto que solo se lo postula para intentar la repetición del goce, para encontrarlo en la medida en que ya escapó. Lo que no estaba marcado originalmente, el primer Uno, inscrito para reencontrarlo, ya lo altera, puesto que en el origen no estaba marcado. Se lo plantea, pues, en la fundación de una diferencia que él no constituye en cuanto tal, sino en cuanto que la produce.

Este punto original hace de la repetición la clave de un proceso en el que se trata de saber si, una vez comenzado, puede o no encontrar su término.

Henos aquí de inmediato alcanzados por la cuestión del término. Solo es terminal si se la toma en la trayectoria de Freud como sujeto. Él fue también un hombre de acción, un hombre que abrió un camino. ¿Cómo lo abrió? Quizá convenga recordarlo en algún recodo de lo que les diré hoy. En cuanto a encontrar el término del camino que marcó Freud en el problema que él plantea del fin de análisis, terminable o interminable, solo podemos hacerlo desde el punto de vista según el cual lo que emprende toda trayectoria humana tiene su límite en la muerte, lo que no hace más que escandir el problema que replanteo al preguntarme si el proceso que comienza para el sujeto debido a la repetición, con la repetición como origen, tiene su límite o no lo tiene.

Esto es lo que dejé abierto, suspendido, pero sin embargo enunciado la última vez al demostrar en el pizarrón, de la manera más clara, lo que ex-

presé como la división, la bipartición de dos infinitos. Señalé que, en el fondo, de eso se trata en la apuesta de Pascal.

El infinito en que se apoya es la infinitud del número. Tomé esta infinitud y de algún modo la aceleré, si puedo decir así, instituyendo la serie de Fibonacci, que es exponencial, puesto que los números que engendra crecen, no aritméticamente, sino geométricamente. Esta serie engendra, y justamente en la medida en que nos alejamos de su origen, la proporción que se articula en el *a*. A medida que los números crecen, el *a* interviene de una manera rigurosa, constante, bajo su forma inversa, $1/a$, que es tanto más sorprendente cuanto que anuda el 1 con el *a*. Esta proporción entre un número y otro se acerca cada vez más rigurosamente a la constante $1/a$.

También escribí la serie que resulta de tomar las cosas en el otro sentido, en la que por el hecho de que *a* es menor que 1, el proceso de adición desemboca no solo en una proporción, sino en un límite. Ya sea que procedan por adición o, a la inversa, por sustracción, de modo tal que sea siempre verdad en esta cadena que, si se toma la cosa en sentido ascendente, cada término es la suma de dos precedentes, no dejarán de encontrar la función de *a*, en la medida en que la suma de la serie designa esta vez un límite. Por numerosos que sean los términos que adicionen, no superarán el $1 + a$, lo que parece indicar que, en este sentido, lo que engendra la repetición tiene su término.

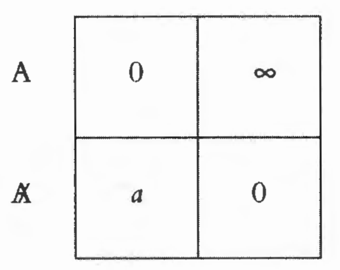
Aquí hago intervenir el cuadro bien conocido con el cual aquellos que, en resumidas cuentas, al querer inscribir la apuesta de Pascal en términos de la teoría de los juegos, dejan escapar el asunto.

1

Se trata pues de una matriz construida a partir de la distinción de los casos.

Considérese el caso A en que Dios existe. Con una ingenuidad pasmosa, se inscribe con un cero lo que resulta del cumplimiento de los mandamientos divinos, aquí confundidos con la renuncia a algo, ya sea que lo llamemos *placer* o de cualquier otra manera. Lo que se dejó en esta vida a los creyentes está pues marcado con un cero, a cambio de lo cual una vida futura se anota con la escritura del infinito, una infinidad de vidas prometidas infinitamente felices.

Suponiendo que Dios no exista, A barrado, inscribimos con *a* el sujeto del juego, siempre tomado, conviene decirlo, al pie de la letra, en la medida en que se presume que conoce la felicidad limitada, y por otra parte problemática, que se le ofrece en esta vida. Se nos dice que no es infundado elegirlo, ya que, si Dios no existe, parece claro que no hay nada para esperar de la otra vida.



A	0	∞
A̸	*a*	0

Primera matriz

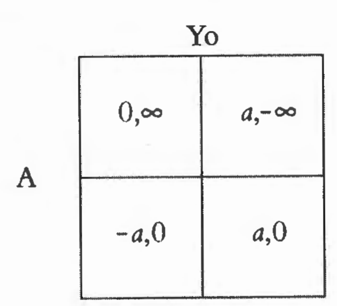
Aquí les hice notar el carácter delicado de este tipo de inscripción, en la medida en que, si se sigue la teoría de los juegos, las coyunturas solo podrían determinarse por el entrecruzamiento del juego de dos adversarios. Si hubiera aquí dos adversarios, el sujeto debería estar en esta posición, mientras que el Otro enigmático, ese del que se trata en suma de que sostenga o no la apuesta, debería encontrarse en el lugar indicado por A y A barrado.

Solo que Dios no está al corriente. En todo caso, nada nos permite afirmarlo. Resulta de este hecho paradójico que la postura se confunde aquí con la existencia del *partenaire*, mientras que el sujeto definido por la apuesta, no el hombre, está puesto sobre la mesa, si puedo decirlo así. Y precisamente por eso deben reinterpretarse los signos que se escriben en este pizarrón.

La elección se hace a nivel del *Dios existe o Dios no existe.* De ahí parte la formulación de la apuesta. Si se la toma desde ese lugar, y solo desde allí, es claro que no hay que dudar, porque lo que uno se expone a ganar apostando que Dios existe, es decir, el infinito, no puede compararse en nada con lo que seguramente se ganará si se apuesta lo contrario, es decir, *a*. Incluso esta certeza puede ponerse fácilmente en tela de juicio, porque ¿qué se ganará exactamente? El *a* no está definido con precisión.

Esta fórmula tiene el interés de tomar en su fuente la cuestión de lo que ocurre con la intervención del significante en cualquier acto de elección.

Sin embargo, aquí planteé el problema, e hice notar la insuficiencia de este cuadro. Está incompleto por no implicar un segundo piso que restituya tal vez la justa posición de lo que supone la matriz tal como se la usa en la teoría de los juegos. Entonces introduje este piso.



Segunda matriz

Del sujeto puramente idéntico a la inscripción de las jugadas, distingo el *yo* como el que puede considerar, incluso existiendo Dios, apostar en contra, es decir, elegir el a a costa suya. Elige a sabiendo lo que implica esta elección, es decir, que pierde positivamente el infinito, la infinidad de vidas felices que se le ofrecen. Escribo esto como $<a,-\infty>$.

En las dos casillas la diagonal de izquierda a derecha reproduce lo que ocupaba la primera matriz.

Aún falta llenar la cuarta, abajo a la izquierda. Es el caso en que se supone que, incluso no existiendo Dios, el a, que conserva el lugar que le ven ocupar en la primera casilla, puede ser abandonado esta vez de manera expresa. Aparece entonces en negativo, es sustracción de a. Se le acopla un cero que escribimos sin más comentarios, pero por cero que sea, y aunque parezca algo evidente, sigue siendo un problema.

Extraigamos ahora los términos que agregaba nuestra segunda composición, a saber, a, $-\infty$, $-a$, 0. Los aislaremos en una nueva matriz.

a	$-\infty$
$-a$	0 ?

Tercera matriz

Para ser honesto, marco expresamente lo que acabo de indicar al pasar, que el cero aquí asume valor de pregunta. Para captar de qué se trata, comencemos retomando la primera matriz. Los ceros allí planteados merecen retener nuestra atención.

¿Qué dije hace poco? Que en la posición del jugador, del único sujeto que existe, no cuentan a decir verdad, no se sopesan más que lo infinito y lo finito del a. Se sigue que estos ceros solo designan que, como subrayó Pascal al introducir la teoría de las partidas, no podría enunciarse nada justo de un juego que tiene un comienzo y un final fijados en su regla, sino a partir de lo siguiente — lo que se pone en la mesa, lo que se llama la postura, está perdido desde el comienzo. El juego solo existe a partir de lo que está sobre la mesa, y, si puede decirse así, en una suma común. Esto está implicado por lo que es el juego.

Por su propia constitución, el juego solo puede producir el cero en la casilla inferior de la derecha. Este cero no hace más que indicar que juegan. Sin este cero, no hay juego.

Seguramente podría decirse lo mismo del otro cero, a saber, del que está en la cásilla superior izquierda, puesto que representa la pérdida del infinito, a la que el jugador se resigna. Pero como se trata aquí de la existencia del Otro jugador, el cero como signo de la pérdida ya se vuelve problemático.

Después de todo, como nada nos fuerza a precipitar ningún movimiento, porque justamente en estas precipitaciones se producen los errores, podemos abstenernos de justificar este cero de una manera simétrica al otro.

En efecto, si nos remitimos a la discusión que los filósofos han hecho del montaje de Pascal, y a su diálogo con Méré, que influye en su escritura, y al mismo tiempo nos extravía — nunca, por supuesto, sin nuestra colaboración — sobre lo que atañe al interés de este montaje, se nota que este cero no representa tanto la pérdida constitutiva de la postura como la inscripción de una de las elecciones ofrecidas, que es la de no sentarse a la mesa de juego. Por otra parte, es lo que hace ese al que se dirige el esquema de la apuesta en un diálogo no solo ideal, sino efectivo. Este cero no representa pues la pérdida constitutiva de lo que se apuesta, sino el *no hay apuesta* del que no se sienta a la mesa.

De aquí en más debemos interrogar lo que se produce a nivel de la segunda matriz para ver cómo se puede repartir en su nivel lo que atañe al juego.

2

Ya indiqué la última vez las figuras que pueden obtenerse del texto de nuestra práctica.

Si lo indiqué tan rápido como lo hice, se debió, a decir verdad, a que ya se había construido cierto grafo con, no la hipótesis, sino lo inscribible, y por lo tanto lo tangible, que hace que el propio *a* bien pueda no ser más que el efecto de la entrada de la vida del hombre en el juego.

Pascal nos advirtió al respecto en términos que sin duda no se formulan expresamente. *Ustedes están comprometidos*, indica, y es verdad.

Para decirlo se basa en la palabra, que es para él la de la Iglesia. Resulta singular que no considere necesario distinguir de la Sagrada Escritura la escritura más radical que aparece a nuestros ojos insinuada en su apuesta, y que sin embargo le aporta mucho. Seguramente debe buscarse la razón de esto en el carácter por largo tiempo ineliminable de la Escritura, punto ciego de siglos de pensamiento que no eran sin embargo de oscurantismo.

Buscaré la trama de esta escritura radical en la lógica matemática. Mi posición no es menos homóloga a la de él debido a esto, excepto que no podemos evitar preguntarnos explícitamente si la postura misma de la apuesta no dependería como tal de la función de la escritura.

El exergo que puse al comenzar mi enunciado de este año destaca nuestra diferencia con Pascal. Podría decirse simplemente, ya que no es la fórmula exacta — *Prefiero un discurso sin palabras*, lo que no designa más que el discurso que sostiene la escritura.

Tomémonos un tiempito para medir el alcance de lo que enuncio en este punto, y que es absolutamente solidario de todo lo que empecé a anunciar con la triplicidad de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Aquí conviene insistir en la diferencia que hay entre el discurso filosófico y eso en lo que nos introduce lo que se caracteriza por partir de la repetición.

El discurso filosófico, sea cual fuere, siempre termina desprendiéndose del aparato que sin embargo actúa en un material de lenguaje. Toda la tradición filosófica tropieza con la refutación kantiana del argumento ontológico. ¿En nombre de qué? De que las formas de la razón pura, la analítica trascendental, caen bajo la sospecha de ser imaginarias. Esto es también lo que constituye la única objeción filosófica a la apuesta de Pascal. Lo cierto es que, según Kant, ese dios cuya existencia pueden pensar como necesaria no deja de concebirse dentro de los límites de un pensamiento que solo se apoya en la suspensión previa de la que da cuenta la estética, calificada en este caso de trascendental. Esto solo significa que — No

pueden enunciar nada, enunciar como palabras, más que en el tiempo y el espacio en que, por convención filosófica, ponemos en suspenso la existencia, en la medida en que sería radical.

Solo que hay una dificultad, y es que el dios de Pascal no debe en ningún caso ponerse en discusión en el plano de lo imaginario, porque no es el dios de los filósofos. No es siquiera el dios de ningún saber. Como escribe Pascal, no sabemos lo que es, por supuesto, ni siquiera si es. Ninguna filosofía debe ponerlo en modo alguno en suspenso, puesto que no es la filosofía la que lo funda. En esto reside el interés de la apuesta de Pascal, y por eso me permito encontrar en ella un punto de viraje ejemplar, por más que se piense en un recurso a lo vetusto.

Ahora bien, mi discurso, cuando retomo el de Freud para basarme en lo que él inició, se distingue esencialmente del discurso filosófico por no desprenderse de eso en lo que estamos atrapados y comprometidos, como indica Pascal. Antes bien que utilizar un discurso para fijar al mundo su ley y a la historia sus normas, o a la inversa, se pone en ese lugar donde el sujeto pensante percibe desde el primer momento que solo puede reconocerse como efecto del lenguaje.

En otras palabras, para captar lo más rápidamente posible lo que estoy diciendo, desde que se instala la mesa de juego, y sabe Dios si ya está instalada, el sujeto, antes de ser pensante, es primero *a*. Y sólo después se plantea la cuestión de enlazar esto — que piensa —. Pero no hubo necesidad de pensar para estar fijado como *a*. Ya está hecho, contrariamente a lo que se cree debido a la lamentable carencia, a la futilidad cada vez más manifiesta de toda la filosofía, a saber, que puede darse vuelta la mesa de juego.

Puedo dar vuelta esta, por supuesto, y arrojar por el aire las mesas en Vincennes y en otra parte, pero esto no impide que la verdadera mesa, la mesa de juego, esté siempre ahí. No se trata de la mesa universitaria, en torno de la cual el rector se reúne con los alumnos, en un bonito reducto, esté donde esté, ya en un ambiente suyo, bien cálido y tranquilo, ya donde se lo encuadra en las guarderías modelo.

Precisamente por esta razón me permití ayer garabatear — no es en absoluto un garabato, le dediqué tiempo — algo que no sé si verán aparecer, porque no aparecerá más que en un solo lugar, o no aparecerá — y me interesa saber si aparecerá o no. En resumen, me metí en una exorbitancia delirante — porque desde hace un tiempito deliro en mi fuero íntimo, esas cosas salen siempre un día, de una forma u otra — que consistiría en decir — es mi delirio o no — que me gustaría que se percibiera que ya no es po-

sible desempeñar el papel que conviene a la transmisión del saber sin ser psicoanalista.

La transmisión del saber no es la transmisión de un valor, aunque las unidades de valor se inscriban ahora en registros. Pues bien, justamente porque sucedió algo con el valor del saber, cualquiera que quiera captar en el futuro los resortes de lo que puede llamarse un efecto de formación y ocupar un lugar relacionado con los sitios donde aquel habrá de producirse, aun cuando se trate de matemáticas, de bioquímica o de cualquier otra cosa, hará bien en ser psicoanalista, si definimos así a alguien para quien existe la cuestión de la dependencia del sujeto respecto del discurso que lo sostiene, y no que él sostiene.

Volvamos a la segunda matriz. Debido a que todos ustedes son producto de la escuela, es decir, de una enseñanza filosófica, yo sabía que no podía abordarla de una manera abrupta.

¿Qué quiere decir que en las casillas de abajo no haya más que a o cero? En primer lugar, como acabo de indicárselo, y como dice Pascal, eso nunca fue a o 0. Dado que nunca lo han leído más que filósofos, nadie lo percibió. Cuando Pascal indica que a es cero, es decir que a es la postura, eso era algo bien precisado desde la teoría de las partidas. Sin embargo, esto no produjo nada, han permanecido sordos. Por más que diga que cero es cero respecto del infinito, no se han visto más que fruslerías. ¿Qué cambia que haya ahora, no como se dijo vanamente, de una manera imaginaria, a o cero, sino a o $-a$?

Si $-a$ quiere decir efectivamente lo que parece decir, a saber, que se invierte a, ¿qué puede ser este asunto, $<-a,0>$?

Y después también que en un caso, más allá de lo que suceda, aun a costa de algo que, por inscribirse, parece deber ser costoso, también allí, ¿qué es esta correlación, $<a,-\infty>$, que tal vez nos permita percibir que aquí oscilan nuestros signos de conjunción?

En todo caso, he aquí dos uniones que me parecen dignas de ser interrogadas. Como ven, no están completamente clasificadas como las anteriores.

Lamento no haber llegado más lejos hoy de lo que ya articulé, pero demasiado rápido, en los últimos minutos de la última vez, cuando indiqué que la unión de a minúscula con ∞ es la figura que se indica en los borradores de Pascal con el nombre de infierno.

Lo pregoné a gente que ya se estaba dirigiendo hacia la salida — el infierno nos conoce, es la vida de todos los días. Lo curioso es que se lo sabe, se lo dice, no se dice incluso más que esto, pero la cosa se limita al discur-

so, y a algunos síntomas, por supuesto. Gracias a Dios, si no estuvieran los síntomas, esto no se percibiría.

Si los síntomas neuróticos no existieran, no habría habido Freud. Si las histéricas no hubieran abierto el camino, no habría habido ninguna oportunidad de que incluso la verdad se insinuara.

Debemos, pues, hacer aquí una breve pausa.

3

Alguien a quien agradezco — siempre hay que agradecer a las personas que les traen regalos — me recordó, por razones externas, la existencia del capítulo titulado "El subestimado superego" en la famosa *La neurosis básica*, de Bergler, que explica todo.

No me dirán que yo también explico todo. Yo no explico nada, justamente. Esto es incluso lo que les interesa. Intento en distintos niveles, no solo aquí, hacer que haya psicoanalistas que no sean imbéciles. Mi operación aquí es una operación de arreo, no para atraer hacia un agujero de escuela, sino para intentar dar el equivalente de lo que deberían tener los psicoanalistas a gente que no tiene ningún medio de tenerlo. Se trata de una empresa desesperada. Pero la experiencia prueba que la otra, la de enseñarlo a los psicoanalistas mismos, también parece consagrada al fracaso, como ya escribí.

Hablo de psicoanalistas imbéciles. Imbéciles como sujetos, se entiende, porque para desenvolverse en su práctica son más bien taimados. Y esta es precisamente una consecuencia de lo que estoy enunciando, es acorde con la teoría. Es lo que prueba no solo que no hay ninguna necesidad de ser filósofo, sino que es mucho mejor no serlo. Solo que la consecuencia es que no se comprende nada. De ahí también que me la pase diciendo que vale más no comprender. Pero el problema es que comprenden todo tipo de cosas. Entonces la cosa pulula.

Tomemos por ejemplo "El subestimado superego". Se trata de un capítulo genial porque, en primer lugar, reúne todas las maneras en que el superyó se articuló en Freud. Como Bergler no es filósofo, no ve de ningún modo que se mantienen todas juntas. Por otra parte, es encantador, confiesa el truco. Eso es lo bueno de los psicoanalistas, confiesan todo. Confiesa en una nota que escribió a un tal H. H. Heart, que hacía extractos de Freud, pidiéndole que le enviara algunas citas sobre el superyó. Después

de todo, esto puede hacerse, es igualmente acorde con la teoría. Si la escritura tiene tanta importancia, se pueden tomar las cosas así, con un par de tijeras, y en todas partes donde hay *superyó*, cui, cui, se corta, y se hace una lista de quince citas.

Debo decir que humorizo. Pero Bergler me ayuda. Por supuesto que leyó a Freud, en fin, me gusta imaginarlo. Sin embargo, confiesa que para escribir este capítulo se dirigió al señor Heart para que le dé citas sobre el superyó. El resultado es que sin duda puede indicar hasta qué punto es incoherente. Es exactamente del mismo nivel que lo que se encuentra en todas las revistas de psicoanálisis existentes, salvo en la mía, por supuesto.

La cosa comienza por el censor a nivel de los sueños. Se cree que el censor es un inocente, como si solo se tratara de tener justamente el par de tijeras con las que a continuación se hace la teoría. Después de esto, el superyó se vuelve algo que les titila. Y luego se transforma en el lobo feroz. Y después de esto se acabó. Y más tarde se evoca a Eros, Tánatos y toda la parentela. Y aún faltará que Tánatos se ubique allí dentro. Entonces con este superyó yo me las arreglo, te hago reverencias y cosquillas, ¡Ah, querido superyó!

Bueno, hay que reconocer que gracias a esta reseña se obtiene algo bastante risible. Se necesita verdaderamente estar en nuestra época para que nadie ría. Incluso un profesor de filosofía puede leer este asunto sin reír. Debe decirse que están en un punto, en nuestra generación — se los ha jaqueado. Hubo sin embargo una época en la que un tipo no especialmente inteligente llamado Charles Blondel lanzaba alaridos a propósito de Freud. Por lo menos, era algo. Ahora incluso las personas menos aptas para imaginar de qué se trata un psicoanálisis leen cosas absolutamente tan asombrosas sin protestar. Todo es posible, todo está admitido. Nos encontramos ciertamente en el régimen de la segregación intelectual. Por otra parte, las cosas dibujan siempre sus lineamientos por fuera de lo real antes de descender allí.

Pues bien, Bergler se dio cuenta de un montón de cosas. Cuando algo está allí, delante de sus narices, él lo comprende. Eso es lo triste, que lo comprende a nivel de su nariz, y no por ser como una nariz él es forzosamente agudo. Entonces ve una cosita. Comienza por darse cuenta, pero así, de una manera intuitiva, a nivel de la sensibilidad, que lo que se le explica en las citas de Freud como el superyó debe de tener una relación con lo que él ve todo el tiempo, lo que se llama la *Durcharbeitung*.

Nos la pasamos notando que es intraducible. Como no hay palabra en francés para decir *travail à travers* [trabajo a través], *forage* [exploración],

se tradujo por *elaboration* [elaboración]. *Durcharbeitung* no es *elaboración,* no hay caso. Todos saben que en Francia se elabora. Se trata más bien de ahumados.

La elaboración analítica no es en absoluto así. Los que están en un diván se dan cuenta de que la cosa consiste en volver todo el tiempo sobre el mismo asunto, que en todos los recodos uno es conducido sobre el mismo asunto, y es preciso que eso dure para llegar a lo que justamente les expliqué, al límite, a la terminación, cuando se va en el buen sentido, naturalmente. Él nota que eso es un efecto del superyó, es decir, que esta especie de malvado artefacto extraído aparentemente del complejo de Edipo, o incluso de la madre devoradora, o de cualquiera de sus vaivenes, tiene sin embargo una relación con ese lado agotador, pesado, necesario, repetido sobre todo, por el cual en el análisis se llega en efecto, a veces, a un final.

¿Cómo no ve que esto no tiene nada en común con esas especies de escenarios donde, por no haberse comprendido bien lo que era una instancia, se hace vivir al superyó como una persona?

Él quiere que todo esto no pase en la otra escena de la que hablaba Freud, esa que funciona en los sueños, sino que se realice como un breve sainete donde lo que se llama la enseñanza analítica les hace representar títeres. El superyó es el comisario, y da un sopapo en la cara de Guiñol, que es el yo [*moi*] ¿Cómo es posible que la proximidad del superyó con la *Durcharbeitung*, que él percibe tan bien desde el punto de vista clínico, no sugiera a Bergler que quizá no sea necesario, para encontrar al superyó, multiplicar en la personalidad las instancias?

A cada instante él desembucha, confiesa el asunto. Se ha señalado bien, según expresa, que esto tenía una relación con el Ideal del yo. Debe admitirse que no se comprende absolutamente nada. Nadie ha hecho aún la conexión.

Para que su discurso sea algo distinto de las memorias del psicoanalista, Bergler recuerda el caso de una joven donde era claro que el sentimiento de culpabilidad la había hecho entrar en el psicoanálisis. Esperemos que sea lo mismo lo que la hizo salir.

Pese a todo, tal vez se perciba el interés que habría en dar una articulación verdaderamente precisa que permita concebir que no es un abuso de términos acercar, incluso en nombre de una intuición mínima, el superyó y la *Durcharbeitung* en el tratamiento. Quizás esta articulación pase por una pequeña maniobra que permita plantear la medida de lo que no puede medirse porque es la postura inicial. En efecto, en ciertos casos esto puede representarse con la mayor precisión y escribirse en el pizarrón. Tal vez por

cierta manera regular de balancear de un lado a otro, se llegue a completar eso que en ciertos casos puede representarse como el 1.

Hay que elegir. No debe pensarse que el superyó es el lobo feroz y después meditar para ver si este superyó severo no habría nacido por la identificación con no sé qué persona. No es así como hay que plantear las cuestiones. Es como las personas que les dicen que si fulano es religioso, es porque su abuelo lo era. Para mí eso no basta. Aun si se tiene un abuelo religioso, quizás uno pueda darse cuenta de que es una boludez, ¿no?

Haría falta pese a todo distinguir la dirección propia de la identificación. Haría falta saber si la identificación en el análisis es el objetivo o el obstáculo. Quizá se comprometa a la gente a obtenerla, pero para que al mismo tiempo se deshaga de ella. Del hecho de deshacerse justamente por obtenerla puede surgir algo distinto que llamaremos en esta oportunidad el agujero.

Los dejaré aquí por hoy. Intenté mostrarles al final de mi discurso que es un discurso directamente interesante para airear nuestra práctica.

Como Freud no conducía experiencias *odoríferas* y no se guiaba por el olfato, se puede en efecto, siguiendo el desarrollo de una función a lo largo de su pensamiento, ver las aristas que permiten darle su coherencia. Pero si se quiere avanzar de otro modo y no mediante cuentitos, es indispensable ordenar esta coherencia y darle consistencia y solidez. Tal vez esto permita ver otros hechos que los simplemente analógicos.

Bergler insiste justamente en el alcance del detalle. Lo que digo no quita nada. Lean ese capítulo pertinente para ver que, aunque esté bien orientado, lo está a la manera de las partículas de la limadura de hierro cuando las esparcen en un campo ya magnetizado. No se encuentra allí ninguna clase de motivación verdadera del poder y de la importancia del detalle. Solo nos interesan los detalles, es verdad, pero aún falta saber en cada caso lo que es interesante. A falta de esto, se parte de una pura y simple semejanza, y se acercan detalles discordantes.

La próxima vez retomaremos a nivel de la tercera figura.

5 DE FEBRERO DE 1969

XI

DEBILIDAD DE LA VERDAD, ADMINISTRACIÓN DEL SABER

Algunos estudiantes escriben
Lo real, tope del saber
La mentira, secreción de la verdad
El Otro identificado con a

Estoy muy molesto con todo lo que pasa, y pienso que ustedes también. Uno no puede, pese a todo, no darse cuenta. He llegado a preguntarme si estoy aquí para hacer lo que hago siempre o para efectuar una ocupación.

Algunas orejas benévolas han querido escuchar que ciertas cosas que presenté en mi anteúltimo seminario se relacionaban con una ciencia — ¿quién sabe? No con una ciencia nueva, sino tal vez con una puntualización sobre las condiciones de la ciencia.

Hoy siento que lentamente iré desviando las cosas. Lo siento por todo tipo de razones, aunque más no sea porque nos acercamos al martes de carnaval, y entonces es conveniente. Lo siento así después de haber hecho un balance esta mañana antes de verlos. Me desviaré un poco hacia algo que llamarán como quieran, pero que tiene más bien un tinte moral.

Por otra parte, ¿cómo podríamos evitarlo en el aura, en el margen, en los límites de eso por lo que abordé la apuesta de Pascal? Ciertamente no es posible desconocer esta incidencia, aunque, por supuesto, lo que me inspiró a hablarles al respecto es que la apuesta de Pascal se sostiene en cierta coyuntura.

Antes de referirme a eso, y para distender un poco la atmósfera — les dije que nos acercamos al martes de carnaval —, voy a leerles una carta que recibí. No les diré quién me la envía, tampoco desde qué ciudad.

Estimado señor Lacan, somos estudiantes y hemos leído sus Escritos, *casi todos. Encontramos en ellos muchas cosas. Evidentemente, no siempre permiten un abordaje muy fácil, pero merecen, con todo, nuestras felicitaciones.* No todos los días me envían cartas como esta.

Nos gustaría saber cómo hacer para escribir cosas tan difíciles... No

me estoy burlando de nadie, tampoco de estos muchachos, a los que encuentro verdaderamente... En fin, les diré lo que pienso. Lo han escrito de a dos. *Esto nos serviría para nuestros exámenes. Tenemos una licenciatura en filosofía, pero se vuelve cada vez más complicado superar la selección. Pensamos que es mejor obrar con astucia y sorprender a los profesores que persistir en una forma de discurso llanamente mediocre.*

Y agregan, conviene decirlo: *¿Podría indicarnos algunos trucos en este sentido?* Me sorprende porque pienso que en el fondo es lo que estoy haciendo. *Por otra parte, nos gustaría preguntarle una cosa más, si no es mucho atrevimiento: ¿podría enviarnos como un recuerdo suyo una de sus lindas pajaritas? Nos agradará mucho. Desde ya le agradecemos y nos despedimos, señor Lacan, con todos nuestros respetos.*

Evidentemente no están muy al día. No saben que llevo el cuello volcado desde hace algún tiempo.

Para mí esto es un eco, una confirmación, una resonancia de lo que me conmueve cuando escucho a las buenas almas canturrear después de la conmoción de mayo[22] — *Nunca más como antes*. Pienso que donde estamos se está más que nunca como antes. Estoy lejos, por supuesto, de limitar el fenómeno al ligero flash que ofrece esta carta. No es más que un aspecto del asunto, evidentemente, hay muchas otras cosas en juego, pero desde cierto punto de vista esta carta permite sopesar el modo en que se me ha escuchado en una zona que no está tan lejos de mí como la ciudad de donde me llegó esta carta, y que está más allá de un amplio perímetro.

Como vieron, no están muy al día. Pero, en fin, es un aspecto de la manera en que se toma la enseñanza. No veo por qué se les reprocharían las pajaritas cuando alguien que desempeñó el papel de pivote en cierta comisión de examen, que cierta Sociedad Británica nos había legado en tiempos lejanos, había considerado que mi pajarita era completamente digna de contraponerse al resto de mi enseñanza. En una bandeja había esto y, en la otra, mi pajarita, es decir, la identificación que supuestamente realizaban con la ayuda de este accesorio los que se presentaban entonces como mis alumnos.

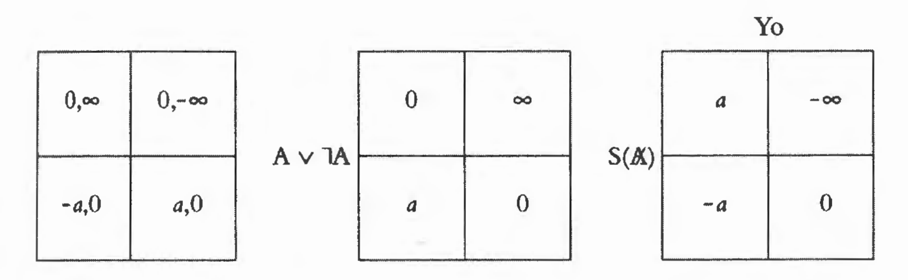
Como ven, el interés por las pajaritas no se limita a los muchachitos, los amables, los ingenuos. Por otra parte, no son tan ingenuos porque, como ellos dicen, quizás haya que obrar con astucia.

Volveremos a esto.

22. *L'émoi de Mai* (la conmoción de mayo) es homófono de *le mois de Mai* (el mes de mayo). [N. de la T.]

1

Retomamos en primer lugar las cosas desde donde las habíamos de alguna manera desmontado.



Las tres matrices de la apuesta

Las líneas verticales muestran dónde se detiene cada uno de estos esquemas para que no se superpongan uno sobre otro ni en la realidad ni en la mente de ustedes.

Creí tener que completar con el de la izquierda la matriz del centro, con la que podría esquematizarse, remedando lo que se practica en la teoría de los juegos, la inquietud generada efectivamente en torno de la apuesta de Pascal durante todo el siglo XIX y buena parte del XX, a saber, la manera de demostrar cómo Pascal intentaba de algún modo engañarnos.

Creo que les mostré lo suficiente que los ceros no son realmente parte de los resultados de una apuesta que se haría contra un *partenaire*, debido a que aquí se trata justamente de la *existencia* de un *partenaire* y de apostar sobre ella. En estas condiciones, las dos líneas de posibilidad ofrecidas al apostador no se entrecruzan con ninguna línea de posibilidad que pertenecería al Otro, puesto que del Otro no se puede siquiera asegurar la existencia. La elección recae al mismo tiempo sobre la existencia o la no existencia del Otro, sobre lo que le promete su existencia y lo que le permite su inexistencia. En este caso, es plausible — por supuesto, si se tiene el espíritu matemático — apostar, y apostar en el sentido que propone Pascal.

Solamente, se recordará que para evitar malentendidos y que se crea que me presto a indicar lo que sería el beneficio de esta solución, introduje una observación desde el primer estadio del asunto, desde el momento en que recordé lo que ocurre con la apuesta tal como se presenta, y no tanto como

es mediante el entrecruzamiento de las discusiones que se han vuelto clásicas. La observación es la siguiente.

En este nivel puede por otra parte reemplazarse la elección que hay que hacer sobre el tema de la existencia de Dios por otra elección que también cumpliría la función, pero que cambiará completamente su sentido. Podría tratarse de esa formulación radical que es la de lo real, en la medida en que es inconcebible — y también lo palpamos ocasionalmente — imaginar otro límite del saber que este punto de tope donde solo hay que vérselas con algo indecible y que o bien es o bien no es. En otras palabras, algo que depende del cara o ceca.

Esto apuntaba a ponerlos de acuerdo en lo que hace falta para no perder el hilo.[23] A saber, que aquí no estamos para divertirnos, sino que intentamos dar articulaciones tales que puedan jugar a nuestro favor en las decisiones más importantes que se deban tomar. Resulta que la época marca cada vez más que, en la medida en que esas tan importantes decisiones podrían ser las del psicoanalista, también coincidirían con las que se imponen en un punto clave del cuerpo social, a saber, la administración del saber.

Que quede claro que yo despejo, no hago historia. Solo que no veo por qué un aparato tan preciso como la apuesta de Pascal tendría menos recursos para nosotros que los que tuvo para su autor, y esto exige concebir bien en qué coyuntura se sitúa. Volveremos a aclarar ahora esta situación.

2

Como se verá de inmediato, no fue para hacer historia para lo que les recordé la última vez que en la época de Pascal existía la Revelación, y que acentué lo que está en juego con estos dos pisos, primero la palabra de la Iglesia y después la Sagrada Escritura, y la función que esta desempeña para Pascal.

También Newton, que tenía sin embargo otras cosas de qué preocuparse, escribió un gran libraco — dado que mi distracción es la bibliofilia, resulta que lo tengo, y es maravilloso — que comenta el Apocalipsis y la profecía de Daniel. Puso tanto cuidado en el cálculo, la manipulación de las cifras, sin embargo altamente problemáticas cuando se trata de situar el

23. En francés, *la corde*, homófono de *l'accord* (el acuerdo). [N. de la T.]

reino de Nabucodonosor por ejemplo, como en su estudio de las leyes de la gravitación. Se trata de algo para recordar, pues, al margen, aunque no nos da ni frío ni calor.

En el nivel en que Pascal nos propone su apuesta, sea cual fuere la pertinencia de nuestras observaciones sobre el hecho de que semejantes palabras solo se conciben en el momento en que nació el saber, que es el de la ciencia, esta apuesta descansa para él en lo que podemos llamar la palabra del Otro, y la palabra del Otro concebida como verdad.

Retomo las cosas en este punto porque la función a la vez conjunta y disyunta con la que articulé saber y verdad en una dialéctica que los distingue, si no los opone, no es algo que ignoren algunos que están aquí. A los otros se lo informo. Habrían estado fácilmente informados de ello si hubieran hecho como mis simpáticos remitentes, si hubieran leído casi todo de mis *Escritos*, porque está en el último de los artículos que allí reuní. Se llama precisamente "La ciencia y la verdad".

En otro de estos artículos, llamado "La Cosa freudiana", escribí respecto de la verdad algo que podría entenderse como que su propiedad es que habla. Estaría pues en cierto eje que consecuentemente se podría calificar de oscurantismo, por qué no, puesto que se anudaría con el hecho de que aparentemente yo le daría un espaldarazo a la provocación de Pascal, en la medida en que él intenta reconducirnos al terreno de la religión.

Entonces — dirán ustedes — *evidentemente, la verdad habla, por cierto.* Lo dirían si no hubieran comprendido nada de lo que digo, lo que es una posibilidad. Nunca dije esto. Hice decir a la verdad — *Yo, la verdad, hablo.* Pero no le hice decir, por ejemplo — *Yo, la verdad, hablo para decirme como verdad*, ni *para decirles la verdad.* Que hable no significa que diga la verdad. Es la verdad, y habla. En cuanto a lo que dice, son ustedes los que tienen que arreglárselas con eso.

Lo cual puede significar, y es lo que algunos hacen — *¡Habla nomás, es todo lo que sabes hacer!* Yo le reconocí a la verdad, si me atrevo a decir, un poco más. Le reconocí después que causa,[24] en efecto, y no simplemente en el sentido al que responde ese *¡Habla nomás!* [*cause toujours*], que ella causa incluso con toda la fuerza. Por otra parte, en ese mismo artículo, "La ciencia y la verdad", recordé las palabras de Lenin sobre la teoría marxista de lo social, de la que dice que triunfará porque es verdadera — pero no forzosamente porque dice la verdad. Esto también se aplica aquí.

24. *Causer* es en francés tanto "causar" como "hablar, conversar". [N. de la T.]

No insistiré, ya que se dice que se cita mi nombre ventajosamente en *L'Humanité* — no me fijé porque no tuve tiempo. Según se dice, previsoramente yo habría comenzado este año haciendo una mediación entre Freud y Marx. Lo supe cuando estaba con gripe el fin de semana pasado, y, gracias a Dios, esto me dio repentinamente un estímulo para lo que se llama el trabajo, es decir, el trajín. Me puse a ordenar la tremenda cantidad de papeles por cuya destrucción será preciso que vele para el momento en que desaparezca, porque sabe Dios lo que de otro modo se hará con ella, y me di cuenta de que mi traductora italiana, a quien había señalado cuando me decidí a hacer esa suerte de analogía entre plusvalía y plus-de-gozar, no había tenido ningún mérito al decirme que, en suma, *a* es la plusvalía, porque yo ya había hablado tanto de Marx, del valor de uso, del valor de cambio, de la plusvalía, a propósito de algunas articulaciones fundamentales en el psicoanálisis, que me pregunto qué aporté de nuevo este año, salvo este nombre *Mehrlust*, *plus-de-gozar*, en analogía con el *Mehrwert*. Además, aunque pasen por estos puntos radicales, el discurso de Freud y el de Marx no se desarrollan en absoluto, sin duda, en el mismo campo.

Ya que estamos mencionando a Lenin, no es malo recordar que la teoría marxista, en la medida en que atañe a una verdad, enuncia en efecto que la verdad del capitalismo es el proletariado. Es verdad, es una verdad. Solo que — y de esto mismo se desprende el alcance de nuestras observaciones sobre la función de la verdad — la teoría marxista parte de la consecuencia revolucionaria de esta verdad. Ella va, por supuesto, un poco más lejos, dado que establece precisamente la teoría del capitalismo.

¿Qué quiere decir el proletariado? Quiere decir que el trabajo se radicaliza en el nivel de la mercancía pura y simple, lo que significa que el propio trabajador se reduce a la misma tasa. Solo que desde que el trabajador, debido a la teoría, aprende a saberse como tal, puede decirse que por este paso encuentra las vías de un estatuto — llámenlo como quieran — de sabio. Ya no es proletario *an sich*, si me permiten, ya no es pura y simple verdad, él es *für sich*, es lo que se llama *conciencia de clase*. Y al mismo tiempo puede incluso volverse la conciencia de clase del partido donde nunca más se dice la verdad.

No estoy satirizando, estoy recordando cosas evidentes, y por eso trae alivio. Estas evidencias no dependen en absoluto del escándalo que se hace al respecto cuando no se entiende nada de nada. Si se tiene una teoría correcta de lo que atañe al saber y a la verdad, no se entiende por qué uno se sorprendería en particular de que de la relación más *leninistamente* definida con la verdad resulte toda la *lenificación* en la que nada el aparato. Si se

metieran en la cabeza que no hay nada más tranquilizador [*lénifiant*] que los duros, estarían en el nivel de una verdad ya conocida desde hace mucho tiempo.

En verdad, ¿acaso no se sabe esto desde hace mucho tiempo, desde siempre? Si uno no estuviera desde hace algún tiempo — y les diré por qué — tan persuadido de que el cristianismo no es la verdad, habría podido pese a todo recordar que, durante cierto tiempo, y que no es poco, lo fue, y que este probó que en torno de toda verdad que pretende hablar como tal prospera un clero que es obligatoriamente mentiroso. Entonces me pregunto por qué verdaderamente uno se sorprende a propósito del funcionamiento de los gobiernos socialistas.

¿Llegaré a decir que la perla de la mentira es la secreción de la verdad? Esto saneará un poco la atmósfera que, por otra parte, solo existe debido a cierto tipo de cretinización cuyo nombre debo pronunciar enseguida, puesto que al término de lo que recorreremos hoy tendré que ponerlo en uno de estos cuadraditos — se lo llama el progresismo.

Intentaré definirlo mejor que por referencia a los efectos de escándalo, quiero decir que el progresismo produce espíritus escandalizados. La lectura de Hegel, la ley del corazón y el delirio de la presunción deberían haber ventilado todo esto desde hace mucho tiempo, pero cuando surgen cosas un poco rigurosas, nadie piensa en recordarlas en el momento en que conviene. Por eso puse como epígrafe de mi discurso de este año algo que indica que yo prefiero un discurso sin palabras.

Entonces, y esto podría discutirse si se quisiera pasar la lengua por el plato, como se dice, para sacar el mayor provecho posible, se trata de percibir que estas cosas no tienen tan malos efectos. Puesto que digo que el servicio al campo de la verdad, el servicio como tal — servicio que no se pide a nadie, es preciso tener la vocación —, arrastra necesariamente a la mentira, también quiero destacar, porque hay que ser justo, que esto da mucho trabajo. Yo adoro esto — cuando son los otros, por supuesto, los que trabajan. Disfruto de la lectura de un buen número de autores eclesiásticos de los que admiro la erudición y la paciencia que han necesitado para acarrear tantas citas que me vienen como anillo al dedo. Lo mismo ocurre con los autores de la Iglesia comunista, que son también excelentes trabajadores. Por más que a algunos no los soporte en la vida corriente más que a los curas en los contactos personales, esto no impide que sean capaces de hacer bonitos trabajos, y que disfrute al leer a algunos de ellos, como por ejemplo esa obra sobre *El dios oculto*, la cual no me vuelve al autor más frecuentable.

De allí se desprende un fruto para el saber que no es desdeñable, puesto que al ocuparnos demasiado de la verdad, uno se enreda tanto que llega a mentir. La única verdadera cuestión — puesto que he dicho que llegaría hasta los límites — no es en absoluto que tenga estas consecuencias, dado que después de todo es una forma de selección de las elites, y por eso reúne, en un campo como en el otro, tantos débiles mentales. Este es el límite.

No piensen que es simplemente para divertirme, para burlarme de grupos que no se sabe por qué deberían estar más preservados que otros de la presencia de débiles mentales. Y es que nosotros los analistas quizá podamos esbozar algo muy importante sobre ese asunto.

Aquí los remito a la clave que ofrece como quien no quiere la cosa nuestra querida Maud, Maud Mannoni para quienes no saben quién es. Se trata de la relación de los débiles mentales con la configuración que nos interesa, que evidentemente nos quema, a nosotros los analistas, en el plano de la verdad. Incluso por eso nosotros sabemos más que otros mantenernos en guardia. Incluso nuestras mentiras, esas a las que nos vemos forzados, son menos desvergonzadas que las demás — menos desvergonzadas, pero más cobardes, hay que decirlo. Están pese a todo los que conservan en esta relación alguna vivacidad, gracias a lo cual tenemos precisamente los trabajos que menciono sobre el tema de lo que de golpe comienza a flotar en la debilidad mental.

En cuanto a mí, debo decir que me habitué bastante bien a esto en los primeros tiempos de mi experiencia. Yo estaba admirado de ver la cantidad de brotes de verdad que recogía, cuando por inadvertencia había tomado en análisis lo que Freud — ¡cómo se equivocó! — parecía tener que apartar de allí, a saber, un débil mental. Y debo decir que no hay psicoanálisis que ande mejor, si se entiende por esto la alegría del psicoanalista. Quizá no sea por completo lo único esperable de un psicoanálisis, pero es claro que, dado que este detenta verdades que hace salir en estado de perlas, perlas únicas — término que solo mencioné hasta ahora a propósito de la mentira —, se necesita, pese a todo, que no todo sea tan débil en el débil mental. ¿Y si fuera un vivo el débil mental?

Comprenderán mejor lo que quiero decir si saben remitirse a los buenos autores, es decir, a Maud Mannoni. Era una idea que se les había ocurrido a algunos. Dostoievski llamó *El idiota* a uno de estos personajes que se conducen maravillosamente en cualquier campo social que atraviesen y en cualquier situación embarazosa en que puedan meterse.

A veces menciono a Hegel, no es una razón para no volver a hacerlo. *La astucia de la razón*, dice. Y es algo de lo que debo reconocer que siempre desconfié. En lo que a mí respecta, con mucha frecuencia vi a la razón burlada, pero nunca en mi vida vi que esta triunfe en una de sus astucias. Tal vez Hegel lo veía. Él vivía en las cortes de Alemania, donde hay muchos débiles mentales, y, a decir verdad, quizá fue allí donde se inspiró. En cuanto a la astucia de la que puede tratarse en los simples de espíritu, que alguien que sabía lo que decía bautizó felices, dejo la cuestión abierta.

Terminé con este simple recordatorio, muy necesario y muy saludable en el contexto en que vivimos.

3

Ahora me gustaría retomar desde donde los había dejado la última vez, a saber, en la matriz que se distingue porque ya no se trata de saber lo que se juega.

Después de todo, la apuesta de Pascal quiere decir que no pueden jugar a ese juego de una manera correcta más que si son indiferentes, a saber, en la medida en que no cabe duda de que el infinito, por cuanto está a la derecha, del lado de la existencia de Dios, es una postura mucho más interesante que esta especie de cosa que no sé incluso bien lo que es, ¿y que representamos como qué? Después de todo, si se lee a Pascal, es como decir todas las indecencias que, si se siguen los mandamientos de Dios, no harán, y, si se siguen los mandamientos de la Iglesia, acarrearán algunas incomodidades suplementarias, especialmente en relación con la pila de agua bendita y otros accesorios.

A fin de cuentas, es una posición de indiferencia respecto de lo que ocurre, y esto alcanza tanto más fácilmente el nivel de la apuesta tal como la presenta Pascal cuanto que, después de todo, este Dios — él nos lo subraya, y vale la pena tenerlo de su pluma — no sabemos lo que es ni si es.

Hay allí una negación absolutamente fabulosa. Después de todo, en los siglos precedentes, el argumento ontológico tenía su peso a los ojos de todos los espíritus sensatos. No me dejaré llevar, pero haríamos bien tomándolo como modelo. Esto no significa más que lo que yo, también yo, les estoy enseñando, a saber, que hay un agujero en el discurso, que hay en algún lugar un sitio en el que no somos capaces de poner el significante necesario para que todo el resto se sostenga. Él había creído que el significante Dios podía convenir. De hecho, conviene en el nivel de algo que hay que ver si no es una forma de debilidad mental, a saber, la filosofía.

Por lo general, se admite entre los ateos que el Ser supremo tiene un sentido. Voltaire, a quien suele considerarse un tipo listo, se interesaba mucho en ello. Diderot estaba sin duda adelantado respecto de él, como se observa en todo lo que escribió. Probablemente también se deba a esto que casi todo lo que escribió en verdad importante solo apareciera de manera póstuma, y en total resulta menos abultado que en el caso de Voltaire. Diderot, por su parte, ya había vislumbrado que se trata de la falta en algún lado, y precisamente en la medida en que nombrarla es poner un tapón, nada más.

Sin embargo, con Pascal estamos en el punto de articulación, del salto, en el que alguien se atreve a decir lo que siempre estuvo allí. Es como de costumbre, es más que nunca como antes, solo que hay un momento en que la cosa se separa. Debe saberse que él dice que *el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob* no tiene nada que ver con *el dios de los filósofos*, porque se trata de uno que habla — les ruego presten atención —, pero tiene la originalidad de que su nombre es impronunciable, de manera que la cuestión se plantea.

Por eso, cosa curiosa, gracias a un hijo de Israel, un tal Freud, vemos por primera vez verdaderamente en el centro del campo no solo el saber, sino eso por lo que el saber nos tiene atrapados por las entrañas, incluso, si se quiere, por las bolas. Allí se evoca el Nombre del Padre y toda la seguidilla de mitos que acarrea. Si hubiera podido darles mi año sobre *Los nombres del padre*, habría compartido con ustedes el resultado de mis investigaciones estadísticas. Resulta loco que se hable poco de esta historia del Padre, incluso entre los Padres de la Iglesia. No hablo de la tradición hebraica, donde se insinúa por todas partes. Por supuesto, se insinúa porque está muy velada. Por eso, en la primera conferencia, después de la cual bajé la cortina ese año, había comenzado hablando del sacrificio de Isaac. Son cosas que sería interesante desarrollar, pero hay muy pocas posibilidades de que las retome alguna vez, debido al cambio de configuración, de contexto e incluso de auditorio.

Me permitiré sin embargo una pequeñísima observación. De tiempo en tiempo planteo preguntas como esta, por ejemplo — ¿Dios cree en Dios? Les haré otra. Si Dios no hubiera detenido el brazo de Abraham en el último momento, en otras palabras, si Abraham se hubiera apurado un poco y hubiera degollado a Isaac, ¿tendríamos lo que se llama un genocidio? Se habla mucho en este momento del genocidio, la palabra está muy de moda. Poner de relieve el lugar de una verdad sobre la función del genocidio, especialmente en lo que concierne al origen del pueblo

judío, es un hito que merece ser notado. Como subrayé en esa primera conferencia, en todo caso, la suspensión de este genocidio se correspondió con el degollamiento de un carnero que se presenta claramente en calidad de ancestro totémico.

Estamos en el segundo tiempo, que se desprende cuando ya no hay indiferencia, es decir, cuando entra en juego el acto inicial.

Lo que está en juego, resuelve Pascal, ya lo perdí, o bien no juego en absoluto. Esto significan los dos ceros de la figura central. El de arriba es el índice de la postura, el otro el de *no hay postura*. Solo que todo esto no se sostiene más que si se considera que la postura no vale nada. Por otra parte, Pascal lo dice. Y en cierto modo, es verdad. El objeto *a* no tiene ningún valor de uso y, como ya enuncié, tampoco tiene valor de cambio.

Solamente, está lo que estaba en discusión en la postura desde que se percibió de qué manera funciona la cosa, y esto en la medida en que el psicoanálisis nos permitió dar un paso en la estructura del deseo.

En la medida en que el *a* anima todo lo que está en juego en la relación del hombre con la palabra, precisamente, un jugador, pero un jugador distinto del que menciona Pascal, a saber, Hegel — porque él pese a todo percibía algo, aunque, contra toda apariencia, su sistema es defectuoso — comprendió que no hay más juego que arriesgar el todo por el todo, que esto es incluso lo que se llama actuar, a secas. Él lo llamó la lucha a muerte por puro prestigio.

Y esto es precisamente lo que el psicoanálisis permite corregir. Se trata de mucho más que de la vida. En resumidas cuentas, no sabemos gran cosa sobre qué es la vida. Sabemos tan poco de ella que no la soportamos demasiado, como se ve todos los días con tan solo ser psiquiatra o simplemente tener veinte años. Está en juego algo distinto, que nunca se nombró y sigue sin ser nombrado, por mucho que lo llame *a*, y que solo tiene sentido cuando se lo pone en juego contraponiéndolo con la idea de medida. La medida, por definición, no tiene nada que ver con Dios, pero es de alguna manera la condición del pensamiento. Desde que pienso en algo, lo llame como lo llame, cabe llamarlo el universo, es decir, Uno.

Gracias a Dios, el pensamiento se agitó lo suficiente dentro de esta condición como para percibir que el Uno no se hace solo, y se trata de saber la relación que esto tiene con el *yo*. Esto es lo que describe el hecho de que haya en el segundo cuadro un *a* que ya no es la postura, el *a* abandonado a la suerte del juego, sino que es el *a* en la medida en que es a mí a quien representa, que yo allí juego en contra, y, precisamente, contra el cierre de este universo que, si quiere, será Uno, pero en cuanto a mí, yo soy además *a*.

Bien mirado, este dios indestructible no tiene más fundamento que ser la fe depositada en el universo de discurso, que ciertamente es algo. Si piensan que estoy filosofando, será necesario que les cuente un apólogo. Deben ponerse ejemplos groseros para que se comprenda lo que queremos decir.

Saben que la era moderna comenzó como las otras. Por eso merece llamarse moderna, porque, sin eso, como dice Alphonse Allais, qué era moderno en la Edad Media. Si la era moderna tiene un sentido, es debido a ciertos franqueamientos, entre ellos, el mito de la isla desierta. Habría podido partir de este, tanto como de la apuesta de Pascal. El tema nos sigue preocupando. ¿Qué libros se llevarían a una isla desierta? ¡Ah, cómo nos divertiríamos después de los camarones con una pila de la Pléiade entregados a la lectura! La cosa tiene sin embargo un sentido. Y para ilustrarlo, les daré mi respuesta. Tiemblen un instante. ¿Qué libro llevaría él a una isla desierta? ¿Y bien? Respondan.

[Una voz en la sala:] La Biblia.

¡La Biblia, naturalmente! ¡Me importa un pito! ¡Qué quieren que haga con ella en una isla desierta! Yo a una isla desierta llevaría el Bloch y von Warburg. Espero que todos ustedes lo conozcan, ya que no es la primera vez que me refiero a él. El Bloch y von Warburg se titula, de una manera que se presta por supuesto al malentendido, *Dictionnaire étymologique de la langue française*.

No significa que se les dé a ustedes el sentido de las palabras a partir del pensamiento que procedió a su creación, significa que, a propósito de cada palabra, se les hace una breve puntuación con los datos de sus formas y sus empleos en el curso de la historia, lo cual tiene un valor tan esclarecedor, tan abundante, que se puede en efecto prescindir de todo el mundo. Se ve hasta qué punto el lenguaje es él solo una compañía.

Baltasar Gracián, quien inventó lo de la isla desierta, era alguien de otra clase que Daniel Defoe. Él era jesuita, y para colmo no mentiroso. En el *Criticón*, el héroe, de regreso de no sé dónde sobre el Atlántico, pasa cierto tiempo en una isla desierta, lo que para él tiene al menos la ventaja de ponerlo fuera del alcance de las mujeres. En cuanto a Daniel Defoe, es extraordinariamente curioso que no se haya percibido que Robinson no tenía que esperar a Viernes, que ser un ser hablante y conocer a la perfección su lengua, a saber, el inglés, era un elemento tan esencial para su supervivencia en la isla como su relación con algunas naderías naturales con las que llegó a hacerse una choza y abastecerse.

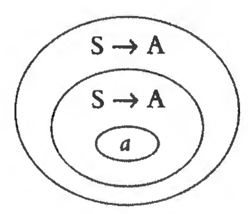
Sea lo que fuere eso de lo que se trata en este mundo que es el de los significantes, hoy, con el tiempo que corre, no puedo hacer nada mejor que volver a dibujar lo que ofrecí con las primeras fórmulas que presenté, a saber, esas a las que nos permite dar algún rigor el momento en que estamos de la lógica matemática, y partiendo de la definición del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante. Este significante, según digo, es otro, lo que quiere decir simplemente que es significante —

$$S \rightarrow A$$

El significante no se caracteriza, no se funda de ningún modo por lo que sea que se le fije como sentido, sino por su diferencia, o sea, no por algo que se le adhiere y que permitiría identificarlo, sino por el hecho de que todos los otros son distintos de él. Su diferencia reside en los otros. Por eso constituye un paso inaugural preguntarse si de este Otro puede hacerse una clase, puede hacerse una bolsa, puede hacerse, para decirlo todo, un Uno, ese famoso Uno.

Como ya lo dibujé, si el A es 1, ¿debo incluir este S en la medida en que representa al sujeto respecto de qué? Respecto de A. Y este A, por ser el mismo que el que acaban de ver aquí, resulta ser lo que es, predicado en la medida en que el 1 del que se trata ya no es el rasgo unario, sino el 1 unificante que define el campo del Otro.

En otras palabras, verán reproducirse indefinidamente eso, con algo que no encuentra nunca su nombre, a menos que se lo den de manera arbitraria. Precisamente, para decir que no hay nombre que lo nombre, lo designo con la letra más discreta, la letra *a*.



¿Qué quiere decir? ¿Dónde y cuándo se produce este proceso que es un proceso de elección?

El juego del que se trata, en la medida en que en verdad se juega, no es *jocus*, juego de palabras, sino *ludus*, cuyo origen latino se olvida, del que

hay muchas cosas para decir. Implica seguramente el juego mortal del que hablé hace poco, y va desde los juegos rituales que Roma había heredado de los etruscos — la palabra misma es muy probablemente de origen etrusco — hasta los juegos del Circo, ni más ni menos, y otra cosa más que les señalaré a su debido tiempo. Pues bien, en este juego hay algo que interroga al 1 sobre aquello en lo que se convierte cuando yo, *a*, le falto. Y si me erijo otra vez como *yo* en ese punto en que le falto, será para interrogarlo sobre lo que resulta de que yo haya planteado esta falta.

Aquí volverán a encontrar la serie decreciente que ya escribí y que va hacia un límite —

$$1 - a = a^2$$

$$2a - 1 = \frac{a^3}{1}$$

Solo sé calificar esta serie diciendo que se resume por la doble condición siguiente, que no es más que una — ser la serie de Fibonacci, por un lado, y, por otro lado, imponer como ley uniforme lo que se produce por la serie de Fibonacci, sea cual fuere, a saber, la relación del 1 con *a*.

En esta línea que tracé, que se continúa al infinito, ya escribí el total que se impone por la suma de los diferentes términos de esta serie, siempre en el orden decreciente, a medida que ustedes siguen esta suma — si partieron de la reducción de *a* a alguna cosa, el proceso desemboca en un límite.

La adición de potencias pares y de potencias impares de *a* realiza fácilmente el 1 como su total. Sin embargo, lo que define la relación de uno de estos términos con el siguiente, es decir, su verdadera diferencia, es siempre, hasta el final, y de una manera que no decrece sino que sigue estrictamente igual, la función *a*.

El enunciado que se formula a partir de la cadena decreciente demuestra que, pese a la apariencia ligada a la esquematización, se trata siempre del mismo círculo. Por un acto puramente arbitrario, esquemático y significante, definimos como Uno a este círculo, a este Otro que planteamos como campo del discurso, cuidándonos de alejar de él toda existencia divina. Este acto es un acto de fe, pero ¿fe en qué? Fe en nuestro pensamiento, cuando sabemos muy bien que este pensamiento solo subsiste por

la articulación significante, en la medida en que esta ya está dada en el mundo indefinido del lenguaje.

¿Qué hacemos en el orden lógico con este estrechamiento, donde intentamos que aparezca el *a* como un resto en el todo? Por haberlo perdido, por haber jugado sin saberlo a un *quien pierde gana*, solo conseguimos identificar con *a* lo que atañe al Otro mismo, encontrar en el *a* la esencia del Uno supuesto del pensamiento, es decir, determinar el pensamiento mismo como el efecto, incluso más, la sombra de la función del objeto *a*.

En el punto en que se nos presenta aquí, el *a* merece llamarse causa, ciertamente, pero en la medida en que se especifica en su esencia como una causa privilegiada. El juego del lenguaje en su forma material interviene aquí en un sentido admirable. Llamémoslo l-a-causa [*l'a cause*], como ya lo hice más de una vez.

Además esto no sonará de manera violenta en francés, debido a que existe la expresión *à cause de* [*a causa de*]. ¿Se han visto siempre sus resonancias? ¿Es la confesión de que el *a causa de* no es más que una *a-causa*? Al respecto, cada lengua tiene su valor. El español dice *por amor*, de lo que se podría extraer fácilmente el mismo efecto.

El límite de tiempo impuesto me detiene en este punto. Debo entonces contentarme con anunciarles que la prueba inversa lo confirma y, al confirmarlo, lo completa.

La prueba inversa depende del rumbo que tomó para nosotros la relación con el saber. No se trata de interrogar el Uno en la medida en que al comienzo ubico allí una falta, y de que encuentre entonces que él se identifica con esa misma falta. Se trata de interrogar este 1 al que le agrego el *a*. 1 + *a*, tal es la primera forma, la de la línea de arriba en la matriz de la derecha.

¿Qué da el 1 + *a* cuando se inscribe en su campo la interrogación radical del saber? Es el saber agregado al mundo, en la medida en que, armado con esta fórmula, con esta pancarta inicial, puede transformarlo.

¿Cuál es la sucesión lógica interrogada tal como lo hice en el plano de las progresivas diferencias? Aquí lo correlativo es <-∞>, y esto quizá nos permita aclarar de manera más radical qué ocurre con la función del *a*. En este *menos infinito* es fácil entrever muchas cosas, y esa cosa en particular con la que se ilusionaron largo tiempo los autores — y no en cualquier época, sino precisamente cuando el argumento ontológico tenía un sentido —, a saber, que lo que falta al deseo es, hablando con propiedad, el infinito. Tal vez digamos algo que le dé un estatuto distinto.

Observen aún el cuarto casillero de la matriz de la derecha, donde figu-

ra un cero. Por el modo en que lo articulé en el esquema de la relación de S con A, este se distingue radicalmente de lo que está en el primer esquema, a saber, la postura o, por el contrario, la indiferencia. Aquí representa lisa y llanamente el agujero.

En un tercer momento, tendremos que demostrar con qué se corresponde en el análisis, y verán lo que en este agujero mismo se origina.

12 DE FEBRERO DE 1969

EL GOCE: SU CAMPO

XII

EL ACONTECIMIENTO FREUD

La perfecta información de Michel Foucault
Retorno a la ética
Placer, alucinación, sueño
Intuición y formalización
La verdad sobre el saber

Han tenido la amabilidad de seguirme hasta ahora por los estrechos senderos en los que se internó mi discurso de este año.

El hilo que sigue parece plantearles a algunos de ustedes la cuestión de su origen y su sentido. En otras palabras, es posible que ya no sepan muy bien dónde estamos.

Por eso me pareció un momento oportuno para plantear la cuestión del título con el cual figura este discurso, *De un Otro al otro*. Se entiende que, en efecto, no sea de entrada, a la manera de un prefacio, incluso a la manera de un programa, cuando puede elucidarse algo de lo que es un fin. Se necesita haber recorrido ya un poco del camino para que el comienzo se aclare por la retroacción.

Esto no vale solo para ustedes, sino también para mí mismo. De este modo debo localizar etapas pasadas de esta operación de exploración, si puede decirse así, que es lo que les interesa, lo que los atrae, lo que hace que estén aquí al menos algunos de ustedes, si no todos.

Resulta que retomé un texto — ¿quién sabe?, tal vez para una publicación — de lo que anuncié hace diez años, en el seminario de 1959-1960, hace un montón de tiempo, con el título *La ética del psicoanálisis*. Retomarlo me procuró algunas satisfacciones de orden íntimo. Si actualizo efectivamente algo que se esforzará por reproducir del modo más fiel posible el trazado de lo que entonces hice, esto iría indefectiblemente acompañado de todos los efectos retroactivos de lo que enuncié después, y sobre todo aquí. Se trata entonces de una operación delicada, y de la única razón para que no pueda limitarme al excelente resumen de este Seminario

que hizo dos años después uno de mis oyentes, para llamarlo por su nombre, Safouan. Les diré por qué no publiqué entonces este resumen, pero será más bien objeto de un prefacio a lo que se publicará.

Mi satisfacción actual, que compartirán si confían en la fidelidad del trazado que intentaré realizar, obedece a que no solo nada me fuerza a revisar lo que presenté entonces, sino a que también puedo poner en ese lugar, como en una suerte de copela, lo más riguroso de lo que logro enunciar hoy sobre este proyecto.

Al intentar esbozar una redacción de lo que consideré el punto de partida para ese cuestionamiento inédito de lo que implica el psicoanálisis en el plano ético, enuncio de la manera que considero más rigurosa la novedad que aporta lo que llamo, con un término original, el acontecimiento Freud.

Me satisface ahora, en esta fecha, ver que una Sociedad muy amplia de espíritu se encuentra en condiciones de apreciar la originalidad de un autor como Freud.

Michel Foucault lo mostró el sábado pasado en una especie de mal lugar llamado Sociedad de Filosofía, donde planteó la pregunta *¿qué es un autor?* Y esto lo llevó a destacar algunos términos que merecían enunciarse a propósito de tal pregunta, por ejemplo — ¿cuál es la función del nombre de un autor? Él encontró la forma de destacar la originalidad de esta función en el plano de una interrogación semántica, ateniéndose a su situación estrechamente interna al discurso, y mostrando, después, que se sigue un cuestionamiento, un efecto de escisión, un desgarramiento de la relación con el discurso preponderante en lo que se llama la Sociedad de los Espíritus o la República de las Letras.

Freud desempeñó en este sentido un papel fundamental. De hecho, el autor en cuestión, Michel Foucault, no solo destacó, sino que puso a la cabeza de toda su articulación la función del *retorno a*. En el resumen que había hecho de su proyecto, la expresión se encontraba al final, y él había puesto tres puntos después. Por este solo hecho, me consideré convocado a esta conferencia, dado que nadie en esta época dio más valor que yo al *retorno a* a propósito del retorno a Freud.

El conferencista además lo destacó muy bien, y mostró su perfecta información del sentido tan especial, del punto clave que constituye este retorno a Freud respecto de todo lo que ocurre actualmente con el deslizamiento, el defasaje, la profunda revisión de la función del autor, en especial del autor literario. Esto dio origen, en suma, a ese círculo que una función crítica creyó poder atrapar con un término que seguramente ninguno de sus puntales asume, pero que nos designa con una rara etiqueta que nos

habrían puesto en la espalda sin nuestro consentimiento, a saber, el estructuralismo.

No hay motivos para sorprenderse de que esta función crítica esté hoy, tanto como en otros tiempos, rezagada respecto de lo que se hace.

1

Comencé pues introduciendo hace diez años el problema nunca hasta entonces planteado de la ética del psicoanálisis.

Sorprende que no se lo haya planteado antes, pero seguramente lo más raro es quizás esta observación con la que creí tener que ilustrarlo, que la ética del psicoanalista, tal como está constituida por una deontología, no daba siquiera el esbozo, el comienzo, el más mínimo trazo inicial de la ética del psicoanálisis.

No lo observé de inmediato, y tampoco sé si sostuve tanto la cosa, porque tenía entonces un público de psicoanalistas y de alguna manera creía poder dirigirme directamente a lo que, cuando se trata de moral, es preciso llamar con un nombre, la *conciencia* — agreguen — *moral*.

En cambio, anuncié de entrada que el acontecimiento Freud mostró que el punto clave, el centro de la ética, no es otro que lo que sostuve entonces con el último término de esas tres referencias, esas categorías de las que hice partir todo mi discurso, a saber, lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Como saben, yo situaba en lo real el eje de lo que atañe a la ética del psicoanálisis. Supongo, por supuesto, este real sometido a la muy severa interposición, si puedo expresarme así, del funcionamiento conjunto de lo simbólico y lo imaginario. En la medida en que lo real no es de fácil acceso, si puede decirse así, constituye para nosotros la referencia en torno de la cual debe girar la revisión del problema de la ética.

Para relacionarlo, partí entonces de una obra que permaneció un tanto en la sombra y que, rara fortuna, solo había resurgido por la operación de gente que no es la mejor orientada en cuanto a nuestra interrogación, a saber, los neopositivistas. Ellos creen tener que interrogar el lenguaje desde el ángulo de lo que denominan de una manera ejemplar como el *meaning of meaning*, que indaga lo que atañe al sentido, al hecho de que las cosas tengan una significación. Señalé en su momento cuán fútil debe ser el destino de esta tentativa, y que se trata de una vía completamente opuesta a la que nos interesa. Pero no es casualidad que fueran ellos, y

en especial Ogden, los que editaran esa obra de Jeremy Bentham llamada *Theory of Fictions*.

Simplemente, es lo más importante que se escribió en la perspectiva denominada utilitarista. Como saben, a comienzos del siglo XIX se intentó aportar la solución al problema, digamos, ideológico, muy actual en esa época y con razón, de la división de los bienes. En este nivel, y con una lucidez excepcional, *Theory of Fictions* pone en tela de juicio lo que atañe a todas las instituciones humanas.

Tomando las cosas desde el ángulo sociológico, nada delimita mejor lo que concierne a la categoría de lo simbólico, que resulta ser precisamente la que reactualiza, pero de un modo completamente distinto, el acontecimiento Freud y lo que siguió. Basta entender el término *fictions* no como representando algo ilusorio o engañoso, no como afectando lo que cae bajo su dominio, lo que le concierne, por algún carácter de este tipo, sino recubriendo precisamente lo que promoví de manera aforística al subrayar que la verdad, en la medida en que su lugar solo podría ser aquel donde se produce la palabra, la verdad por esencia — perdónenme este *por esencia*, es para hacerme entender, no pongan en él todo el acento filosófico que este término implica —, la verdad, digamos, de por sí, tiene estructura de ficción.

Este es el comienzo esencial que permite plantear como tal la cuestión de la ética, porque es preciso acomodarse a todas las diversidades de la cultura. Aquí se las pone entre los *brackets*, los paréntesis de este término, la estructura de ficción. Esto supone una posición tomada respecto de este carácter de ficción, en la medida en que afecta a toda articulación fundadora del discurso en lo que se puede llamar, en líneas generales, las relaciones sociales. Este punto solo se alcanza a partir de cierto límite.

Recuerdo de repente en este rodeo a nuestro Pascal. Para mencionarlo otra vez, ¿quién entonces antes que él se atrevió a escribir simplemente — *Verdad de este lado de los Pirineos, error más allá*? La fórmula debía formar parte del discurso que dejó inconcluso, y que se recogió bastante legítima, bastante ambiguamente también, con el término *Pensamientos*. Pues bien, el problema de la ética pudo comenzar a plantearse a partir de cierto grado de relativismo — y del tipo más radical — no solo respecto de las costumbres y de las instituciones, sino también de la verdad misma.

En esto es en lo que el acontecimiento Freud se muestra tan ejemplar. Durante el primer trimestre del seminario de *La ética del psicoanálisis*, subrayé el cambio radical que resulta de un acontecimiento que no es ni más ni menos que su descubrimiento, a saber, la función del inconsciente. Correlativamente, Freud hace funcionar el principio llamado de placer de manera enteramente distinta de todo lo hecho hasta entonces. Veremos por qué, y de un modo que, a mi entender, los impresionará bastante por su elegancia.

Muchos de ustedes resultaron permeables a mi discurso o fueron atravesados por él como para que no tenga necesidad de recordar lo que ocurre con este principio más que de la manera más breve.

El principio de placer se caracteriza primero por ese hecho paradójico de que su más seguro resultado no es la alucinación, aunque esté escrito así en el texto de Freud, sino la posibilidad de la alucinación. Digamos que la alucinación es, en el texto de Freud, la posibilidad específica del principio de placer.

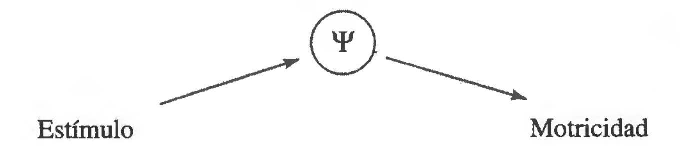
Para dar cuenta de los efectos del inconsciente, Freud construye un aparato que encontrarán en el capítulo VII de la *Traumdeutung*, a propósito del esclarecimiento de los procesos del sueño, los *Traumvorgänge*. Pero tuvimos la dicha de ver caer en nuestras manos y bajo nuestro examen lo que es su base, cierto *Entwurf*, un *Proyecto* escrito en los años en que, guiado por esas admirables teóricas que eran, que son, las histéricas, experimentaba lo que ocurre con la economía inconsciente. De modo correlativo, él escribía a Fliess este *Entwurf*, proyecto en verdad muy elaborado, infinitamente más rico y más construido que lo que resumirá después en el capítulo en cuestión, porque seguro que él no podía dejar de conservar su referencia.

Freud construye entonces con el nombre de aparato Ψ lo que regula en el organismo la función de lo que llama principio de placer. Esquematizándolo groseramente, no es en el organismo un simple relevo, sino un verdadero círculo cerrado con sus propias leyes, un sistema autónomo que se inserta en el ciclo, clásicamente definido en la fisiología general del organismo, del arco estímulo-motricidad — para no decir *respuesta*, porque este término sería un abuso de palabra, ya que la respuesta tiene para nosotros un sentido que implica una estructura mucho más compleja. Este sistema se interpone en el arco basal, y no se define simplemente por ser el efecto de impedimento que sobreviene, sino, hablando con propiedad, por obstaculizar la función.

Un ser vivo animal está dotado de una motricidad supuestamente libre que le permite escapar a los estímulos demasiado intensos, estragantes, capaces de amenazar su integridad. La economía del sistema llamado Ψ no tiene ciertamente por función la adaptación o la adecuación de esta respuesta motriz, cuya adaptación está, por otra parte, como saben, lejos de ser siempre suficiente. El aparato que articula Freud se aloja en algunos de los

seres vivos, no en cualesquiera, y no basta con decir que está presente en los vertebrados superiores o en los seres provistos de un sistema nervioso. Se trata de lo que ocurre en la economía humana, aunque de vez en cuando Freud se arriesgue a interpretar qué pasa entre los seres vecinos. Pero esto solo le sirve de referencia para lo que pasa en el ser humano, al que se define como ser hablante, según todo indica necesariamente en el texto del discurso de Freud.

En este nivel se produce la regulación homeostática, definida por el retorno a una identidad de percepción. Se trata, pues, de que en la búsqueda, en el sentido más amplio de la palabra, que este sistema opera, en los rodeos por los que pasa para mantener su propia homeostasis, su funcionamiento específico conduce a reencontrar una percepción idéntica. En la medida en que está regulada por la repetición, esta percepción se distingue por no conllevar ningún criterio de la realidad. De algún modo, el sistema no puede ser afectado por estos criterios más que desde afuera, por la simple conjunción de un pequeño signo, de algo calificativo.



Ven inscritos en el esquema dos círculos: el círculo reflejo, que constituye el sistema φ, y el círculo central, que constituye el sistema Ψ, el cual define un área cerrada que implica un tipo propio de equilibrio.

Freud distingue estrictamente la función de la aferencia respecto de la energética imputable a cada uno de estos dos sistemas. El sistema Ψ solo interviene en función de los signos, calificados por períodos específicos, que son aferentes de cada uno de los órganos sensoriales, y que afectan eventualmente a algunos de los *percepta* introducidos en el sistema por un *Wahrnehmungszeichen*, por el signo de que se trata allí de una percepción válida respecto de la realidad.

¿Qué quiere decir? Sin duda no que aprobamos el uso que Freud hace aquí del término *alucinación*, que tiene para nosotros connotaciones clínicas. También las tiene ciertamente para Freud. Como la alucinación propiamente dicha necesita coordenadas diferentes, debemos suponer que él quería acentuar en especial la paradoja del funcionamiento del sistema articulado sobre el principio de placer. Además tenemos en su texto mismo la referencia mayor de su uso del término. Freud lo ejemplifica con la función del sueño, y esto basta para seguir adelante. Se trata esencialmente de la posibilidad del sueño.

Esta es la aventura a la que se lanza Freud para motivar el funcionamiento del aparato regulador del inconsciente en la medida en que gobierna una economía radical que nos permite apreciar no solo todos nuestros comportamientos, sino también nuestros pensamientos. Al revés de lo que constituye tradicionalmente la base de los filósofos para abordar lo relativo al bien del hombre, hete aquí que el mundo entero está suspendido del sueño del mundo.

Este paso es el acontecimiento Freud. Consiste ni más ni menos que en la detención de la rotación celeste, que en la perspectiva tradicional se suponía que era el fundamento que englobaba todas las reflexiones, que el texto de Aristóteles indicaba manifiestamente como el punto de referencia al que todo bien concebible debe enlazarse. Supone el cuestionamiento radical de todo efecto de representación, la desaparición de cualquier connivencia con la representación de lo que ocurre con lo representado como tal.

No digamos demasiado pronto el sujeto porque, si el término *hypokeimenon* se presenta en Aristóteles a propósito de la lógica, en ninguna parte se lo distingue como tal. Se necesitó mucho tiempo, y todo el progreso de la tradición filosófica, para que el conocimiento se organice finalmente, con Kant, sobre el fundamento de una relación del sujeto con algo que depende por completo de lo que aparece, del *phainomenon*, excluyendo el *noumenon*, es decir, lo que hay detrás. Ese es el sentido del idealismo. Aunque esta representación sigue siendo confortable, en la posición idealista, en cambio, el ser pensante solo trata con su propia medida, planteada como punto referencial, a partir de lo cual él cree poder enunciar a priori por lo menos las leyes fundamentales de la representación.

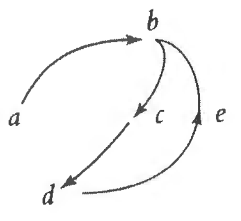
En la posición freudiana, solo se sostiene de la representación lo que, en un punto profundamente motivante para una conducta, se articula con una estructura hecha de tramas y redes que pasan completamente fuera del circuito del sujeto en que pretendía unificarse la representación. Tal es el verdadero sentido de estos esquemas que el descubrimiento entonces reciente de la articulación neuronal permitió a Freud construir. Basta remitirse al *Entwurf* para notar la importancia decisiva de estos entramados en la articulación de lo que está en juego.

Hace ya mucho tiempo que no podemos identificar lo que se juega para nosotros con estos progresos, estos desplazamientos, estas transferencias

de energía hechas a lo largo de la trama neurònal, y que nosotros señalamos por medios distintos de esos, físicos. Freud sin duda ya lo sospechaba. No es en absoluto de este modo, que se revela en la experiencia como completamente distinto, como encontraremos el uso apropiado de estos esquemas que acabo de calificar de redes. Para captar lo que a Freud le permitieron sostener, materializar de una forma intuitiva, basta ver lo que allí se despliega. En cada uno de los cruces se inscribe una palabra, la palabra que designa tal recuerdo, tal palabra articulada como respuesta, tal palabra que fija relaciones, tal palabra sorprendente, que marca, *engramatizando*, si me permiten decirlo así, el síntoma.

Compren *Naissance de la psychanalyse* ["Los orígenes del psicoanálisis"], como se tituló en francés la colección de cartas a Fliess a las que se adjuntó este *Entwurf*, y verán que eso a lo que Freud encontró un fácil sostén en la articulación neuronal, que estaba entonces al alcance de su mano ya que era algo que también acababa de descubrirse, era justamente la articulación significante en su forma más elemental.

Compren el último librito que apareció o, mejor, *Théorie axiomatique des ensembles*, de Krivine, donde verán exactamente los esquemas de Freud, solo que están orientados más o menos así y que se los utiliza para enseñarnos la teoría de los conjuntos —



Aclaro al pasar que todo punto conectado con otro por una flecha se considera en la teoría de los conjuntos como elemento del otro conjunto.

Se trata ni más ni menos de lo que hay que articular correctamente, de lo que puede dar su fundamento del modo más formal posible a la teoría matemática de los conjuntos. Simplemente leyendo las primeras líneas de esta obra verán las verdaderas necesidades que implica cada paso axiomático franqueado, cuando tomamos las cosas desde el ángulo formal, en el nivel más radical de la articulación significante.

Aíslo especialmente la noción de parte, que es particularmente ejemplar. La manera en que se dice que uno de los elementos de un conjunto, elementos que son siempre conjuntos, está contenido en otro descansa en definiciones formales que es imposible identificar con la significación intuitiva del término *estar contenido en*. Supongan, en efecto, que yo hago un esquema un poco más complicado que este y que escribo en el pizarrón una nota que diga *identificación de cada uno de estos términos conjuntistas*. No basta en absoluto que uno de ellos se escriba y constituya en apariencia una parte del universo que instituyo aquí para que se diga que en cierto sentido está contenido en alguno de los otros términos, a saber, que es allí un elemento.

En otras palabras, que una configuración de significantes esté articulada no significa en absoluto que pueda totalizarse la configuración entera, es decir, el universo así constituido. Muy por el contrario, al no poder ser situado como una de sus partes, sino solamente articulado como elemento en una referencia a otros conjuntos así articulados, este universo deja tal conjunto fuera de su campo. Así pues, es posible que no haya coincidencia entre la aserción intuitiva de que tal elemento es parte de este universo y la articulación formal de esta aserción. Se trata de un principio esencial por el que la lógica matemática nos instruye, es decir, nos permite situar en su justo lugar lo que atañe para nosotros a ciertas cuestiones que ya verán.

Los mecanismos del inconsciente definen una estructura lógica mínima que desde hace mucho tiempo resumo con los términos *diferencia* y *repetición*.

Por un lado, lo único que establece la función del significante es ser diferencia absoluta. El significante se sostiene solamente de eso por lo que los otros difieren de él. Por otro lado, los significantes funcionan en una articulación repetitiva. Esto permite instituir una primera lógica, cuyas funciones son el desplazamiento y la sustitución. En efecto, lo que el abrochamiento significante fija como referencia está destinado, por este abrochamiento mismo, a deslizarse. En cuanto a la otra dimensión, esta depende de que la naturaleza del significante como abrochamiento es permitir la sustitución de un significante por otro, sustitución de la que pueden esperarse efectos de sentido.

Pero para captar lo que en verdad ocurre con las funciones psicoanalíticas, conviene acentuar la importancia del sueño. En la perspectiva freudiana, la función del principio de realidad se construye desde el comienzo como precaria. Sin embargo, no está ciertamente anulada, sino que se encuentra por esencia ligada a la precariedad radical a la que la somete

el principio de placer, en la medida en que este implica la posibilidad del sueño. Esencialmente, el sueño permite abordar al comienzo la función del significante y esta estructura lógica mínima con la que yo acabo de rearticular los términos. Debemos llevar entonces hasta el final lo que implica esta perspectiva.

Todo en nuestra manera de tratar el sueño indica que se trata de frases. Dejemos de lado por ahora la naturaleza de su sintaxis, ellas tienen al menos una elemental en el nivel de los dos mecanismos que acabo de recordar. Lo importante es que el sueño se nos presenta como alucinatorio, con el acento que Freud da en este nivel a este término. ¿Qué significa esto sino que el sueño ya es en sí mismo interpretación, ciertamente salvaje, pero interpretación?

Ahora bien, según escribe Freud muy tranquilamente, el sueño se presenta como un jeroglífico. Si bien lo subrayé, no fui yo ciertamente quien inventó ni descubrió esto en el texto. ¿Qué significa esto sino que a cada uno de estos términos que son significantes de un punto diacrónico del progreso en que se instituye su articulación, el sueño, por su función de placer, da una traducción en imágenes que solo subsiste por articularse en significantes? ¿Qué hacemos nosotros entonces al sustituir esta interpretación salvaje por nuestra interpretación razonada?

Al respecto basta invocar la práctica de cada uno de los que son analistas. En cuanto a los otros, relean desde esta perspectiva los sueños citados en la *Traumdeutung* y percibirán que en esta interpretación razonada solo se trata de una frase reconstituida y de percibir el punto de falla donde, como frase, y de ningún modo como sentido, esta deja ver lo que anda mal. Y lo que anda mal es el deseo.

Tomen el sueño, cosa verdaderamente ejemplar y de alguna manera entregada por Freud al comienzo mismo del capítulo en que él interroga los procesos del sueño, *Traumvorgänge*, y donde intenta ofrecer lo que llama su psicología. Leerán allí el sueño *des alten Mannes*, del anciano cuya fatiga lo obligó a dejar en la habitación vecina al cuidado de otro anciano el cuerpo de su hijo muerto. Él sueña con este hijo de pie, vivo, que se acerca a su lecho, lo toma del brazo y le dice con una voz cargada de reproche — *Vater, siehst du denn nicht daß Ich verbrenne?* Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?

¿Hay algo más conmovedor, algo más patético que lo que entonces se produce? — a saber, el padre se despierta y, al pasar a la habitación vecina, ve que una vela se ha caído y ha prendido fuego a las telas, y ya avanza sobre el cadáver, mientras el cuidador se ha dormido. Y Freud nos dice que

el sueño no hace más que prolongar el dormir respecto de los primeros signos de lo que se había percibido como una realidad horrible.

Pero ¿no debemos ir más lejos y captar que la realidad recubre el sueño que prueba que el padre sigue durmiendo? ¿Cómo no escuchar el acento que hay en esta palabra — cuando Freud indica, además, que no hay palabra en el sueño que no sea recogida en alguna parte en el texto de palabras efectivamente pronunciadas? ¿Cómo no ver que es un deseo lo que quema a este niño, pero en el campo del Otro, en el campo de ese al que se dirige, el padre en este caso? ¿De qué se trata sino de alguna falla que este mostró, en la medida en que es un ser deseante, respecto de ese objeto querido que era su hijo? Esto es lo que no se analiza en lo que refiere Freud, pero cuán suficientemente se indica. Es de esto de lo que la realidad misma, en su coincidencia, protege al padre. En todo caso, Freud acuerda en que la interpretación del sueño no es lo que en la realidad causó este sueño.

Luego, cuando interpretamos un sueño, lo que nos guía no es ciertamente *¿qué quiere decir eso?*, tampoco *¿qué quiere para decir eso?*, sino *¿qué es lo que, al decir, eso quiere?* Aparentemente, eso no sabe lo que quiere.

En esto radica la cuestión, y aquí conviene hacer intervenir nuestras fórmulas.

2

Nuestras fórmulas instauran una primera relación que se liga, de algún modo, con la función más simple del número.

Esta relación nace a partir de lo que se llama en matemáticas un subgrupo, donde intervienen sumas, a saber, la serie de Fibonacci, donde la reunión de los dos términos precedentes constituye el tercero. De ahí, como señalé, se engendra algo que no es del orden de lo que se llama en matemáticas el racional, a saber, el rasgo unario, pero que en el origen introduce esta primera proporción, la más original de todas, perfectamente conocida en matemáticas —

$$a = \frac{\sqrt{5} - 1}{2}$$

simplemente por esta proporción —

$$\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a} = 1 + a$$

Escriban ahora en el lugar de *a* la palabra *saber*. Aún no sabemos lo que es, puesto que nos interrogamos justamente sobre esto. Si 1 es el campo del Otro, el campo de la verdad en la medida en que esta no se sabe, escribimos —

$$\frac{\text{saber}}{\text{verdad - saber}} = \frac{\text{verdad}}{\text{saber}} = \text{la verdad con el excedente de saber}$$

Tratemos de saber lo que quieren decir estas relaciones. La primera quiere decir el saber sobre el inconsciente. En otras palabras, hay un saber que dice — *Hay en alguna parte una verdad que no se sabe*, y es la que se articula a nivel del inconsciente. Allí debemos encontrar la verdad sobre el saber.

¿No es lo que dijimos hace un rato del sueño? Para aclararlo, lo aíslo del conjunto de las formaciones del inconsciente, no significa que no pueda también incluirlo. Nos equivocamos al preguntarnos, a propósito del sueño, *¿qué quiere decir?*, porque no es lo que importa. Lo que nos importa es *¿dónde está la falla de lo que se dice?*, y está en un nivel en el que lo que se dice es distinto de lo que se presenta como queriendo decir algo. Y sin embargo eso dice algo sin saber lo que dice, puesto que estamos forzados a ayudarlo con nuestra interpretación razonada.

Saber que el sueño es posible es algo a saber. Que sea así, es decir, que el inconsciente haya sido descubierto, nos indica la proporción singular que escribimos con la ayuda del término *a* como efecto original de la inscripción, por poco que le demos tan solo un breve empuje suplementario, que puede renovarlo conjugando repetición y diferencia en esta operación mínima que es la adición.

Hay un saber que es sobre la verdad menos el saber. Allí tenemos que tomar verdad, es decir, palabra que se afirma, sobre la función del saber. Pero debemos incluso en ese caso confrontarlos en la misma línea e interrogar sobre lo que ocurre con la unión que se escribe — verdad más saber.

Dado que el tiempo me apura, solo puedo recordar la analogía económica, tan sensible en nuestra experiencia, que introduje aquí sobre la verdad como trabajo. Por lo menos en el discurso analítico, el trabajo de la

verdad es más bien evidente, dado que es penoso. Es preciso abrir el camino, sin precipitarse a la derecha o a la izquierda en no sé qué identificación intuitiva, que pasaría por alto el sentido de lo que está en juego en las referencias menos pertinentes, como la de la necesidad, por ejemplo.

En cambio, homologaría el saber con la función del precio. El precio no se establece ciertamente al azar, no más que cualquier efecto del intercambio. Pero es cierto que el precio en sí mismo no constituye un trabajo, y ese es el punto importante, porque el saber tampoco, más allá de lo que se diga.

El saber es un invento de pedagogos. Algo que se adquiere con el sudor de la frente, nos dirán pronto, como si este fuese forzosamente correlativo de las velas que hayamos consumido. Con una buena iluminación eléctrica, nos eximimos de ello. Pero les pregunto. No digo *¿Nunca aprendieron nada?* — porque aprender es algo terrible, hay que atravesar toda la estupidez de los que les explican las cosas, y eso es algo pesado —, sino *¿Saber algo no es siempre una cosa que se produce en un relámpago?*

Tener algo que hacer con las manos, saber mantenerse sobre un caballo o sobre esquís, todo lo que se dice del supuesto aprendizaje no tiene nada que ver con lo que es un saber. El saber es esto — se les presentan cosas que son significantes, y, de la manera en que se las presentan, no quiere decir nada, y después hay un momento en que ustedes salen del atolladero, de golpe quiere decir algo, y esto desde el origen. Se nota en el modo en que un niño maneja su primer alfabeto que no se trata de ningún aprendizaje, sino del colapso que une una gran letra mayúscula con la forma del animal cuya inicial se supone que responde a la letra en cuestión. El niño hace la conjunción o no la hace. En la mayoría de los casos, es decir, en los que no está asistido por una atención pedagógica demasiado grande, la hace.

Para comprender los efectos de saber que se producirán a nivel de los esquemitas, no es inútil, por supuesto, que un sujeto haya pasado por esta etapa cada vez que se produce un saber. Siento remordimiento por no habérselo mostrado del todo bien hace poco, pero el tiempo me presionaba, y la teoría de los conjuntos, la retomaremos si es necesario.

¿Qué es saber? Debemos llevar las cosas más lejos e interrogar qué ocurre con esta analogía fundamental. El saber permanece aquí perfectamente opaco, puesto que se trata en el numerador de la primera relación de un saber singular, mientras que hay en el denominador verdad, y perfectamente articulada, a la que el saber le falta. Ahora bien, de esta relación misma esperamos la verdad sobre lo que concierne al saber.

No los dejo en el nivel de un puro y simple enigma, puesto que introduje el saber con el término *a*. Es decir que toda manipulación posible de la función del saber debe efectivamente sostenerse en la articulación ya delimitada lo suficiente del objeto *a*.

¿Me atreveré a decirles esto en el momento de terminar? Deberemos dar un sentido plausible a lo que se escribirá mediante una conjunción cruzada, del tipo de las que usamos en aritmética, entre el saber que concierne al inconsciente y el saber interrogado como función radical, en la medida en que constituye, en suma, ese objeto mismo hacia el cual tiende todo deseo por cuanto se produce a nivel de la articulación.

En las próximas reuniones debemos considerar de qué modo el saber como saber perdido está en el origen de lo que surge como deseo en toda articulación posible del discurso.

26 DE FEBRERO DE 1969

XIII

DEL GOCE PLANTEADO COMO UN ABSOLUTO

Civilización sartén
El saber en el horizonte de lo sexual
El letargo de lo sexual
La estructura lógica del goce
La mentira del Uno

$$\frac{\text{saber}}{\text{verdad - saber}} = \frac{\text{verdad}}{\text{saber}}$$

La última vez los dejé con una fórmula equilibrada según la proporción que llamamos armónica, que, debido a expresiones anteriores, fácilmente traduje así en el pizarrón.

Semejante fórmula conlleva a priori cierto grado de evidencia aparente, capaz de satisfacer lo que más suele reconocerse de la conquista analítica, que consiste en lo que sigue — sabemos que, en alguna parte, en esa parte que llamamos inconsciente, se enuncia una verdad cuya propiedad es que no podemos saber nada de ella.

Este hecho mismo constituye un saber.

1

Yo escribía entonces que *saber* sobre la función de *verdad-menos-saber* debe darnos la *verdad* sobre el *saber*.

Al respecto, y para transmitir un episodio de mis encuentros, esta semana escuché una fórmula — pido disculpas a su autor si la deformo un poco — pronunciada bajo las premisas de una investigación que se lleva a cabo en la línea de mi enseñanza, y que no apuntaba a situar a cualquier costo la función del psicoanálisis como ciencia, sino como indicación episte-

mológica, puesto que la investigación sobre la función de la ciencia está a la orden del día. Esta es la fórmula — el psicoanálisis sería algo así como *una ciencia sin saber*.

Mi interlocutor llegaba hasta ese punto sin duda llevado por un movimiento actual, en la medida en que a cierto nivel que es también de experiencia se cuestiona una especie de relatividad, a la que se responsabiliza de ser un modo de dominación social en la transmisión del saber.

Invocando esto, insistí vivamente en que es falso sostener que no hay nada de la experiencia psicoanalítica que pueda articularse en una enseñanza, impartirse como saber y, por eso, ya que se trata de lo que está actualmente en discusión, enunciarse de manera magistral en los términos precisamente con que enuncio aquí este saber.

Y sin embargo, desde cierto ángulo, de alguna manera, lo que exponía mi interlocutor es verdad.

Es verdad en lo que atañe a este saber analítico, que no es un saber respecto de lo que parece, respecto de eso por lo que se lo tomaría si, con el pretexto de que enunció la relación original, radical, de la función del saber en relación con la sexualidad, nos precipitáramos demasiado rápido — es un pleonasmo — a deducir de ello que es un saber sobre lo sexual.

No es en absoluto así. El psicoanálisis no es un saber sobre lo sexual.

¿Quién aprendió en el psicoanálisis a tratar bien a su mujer? Porque finalmente una mujer es algo que cuenta. Hay cierta manera de atraparla de la buena manera, aferrarla de cierto modo, y ella no se equivoca al respecto. Ella es capaz de decirles — No me sostienes como se sostiene a una mujer.

Nos gusta creer que al final del análisis se aclaran las vías que le impedían al hombre al que se dirige esta mujer hacer bien las cosas. En cuanto a la técnica, si me permiten expresarme de este modo, el resultado queda librado a su saber natural, a la dirección[25] — utilizando esta última palabra que, con toda la ambigüedad habitual que poseen los recursos del lenguaje, designa a la vez la facultad que queda abrochada a este nombre y posee asimismo el sentido de a quién se dirige la cosa, al supuesto destino que se alcanzaría una vez despejado el terreno.

Sin duda no hay nada en común entre la operación analítica y lo que sea que dependa de ese registro que acabo de llamar *técnico*. Conocemos su

25. El término francés es *adresse*, que significa tanto "dirección" como "destreza". [N. de la T.]

alcance. Mauss, por ejemplo, localizó incidentalmente este campo, y caracterizó en la cultura esta función muy extendida que llama las técnicas corporales. Por alguna razón en la nuestra, en la civilización, estas son no propiamente eludidas, sino arrinconadas.

No hago más que aludir a la dimensión de las técnicas propiamente eróticas, que aparecen en primer plano en una cultura que de ningún modo calificaríamos de primitiva, la cultura hindú por ejemplo. Nada de lo enunciado en un libro como el *Kamasutra* les llega más que como pasatiempo de la pornografía, cuando en realidad este texto puede entenderse en otra dimensión. Puede asimismo adquirir un alcance que, respecto de la gran confusión producida sobre la palabra que utilizaré, se localizará, no sin precisión, aunque una precisión aproximada, como metafísico.

Allí también, una vez más, valgámonos de la evidencia inicial. En el psicoanálisis lo que atañe al saber sexual se aborda mediante la prohibición que puede pesar sobre este saber, y es la razón por la que este adquiere importancia a partir de la manera en que lo escribo como *a* en el pizarrón. Este aspecto es nuevo, en el sentido de que nunca se lo había tomado. No diré que el saber sexual es la puerta de entrada, sino que nos confrontamos con él. Nosotros abordamos el saber sexual mediante ese punto donde pesa esta prohibición, y por eso los primeros enunciados de Freud respecto del inconsciente acentúan la función de la censura como tal.

Esta prohibición se ejerce afectando a cierto *allí*, el lugar donde eso habla, donde eso confiesa, donde eso confiesa estar preocupado por la cuestión de ese saber.

Admiren una vez más al pasar la riqueza del lenguaje. ¿Acaso este *preocupado* no es mejor para traducir la *Besetzung*, lo *besetzt* freudiano, que esa *investidura* o ese *investido* con que insisten las traducciones? Él está *pre-ocupado*, ocupado de antemano por eso cuya posición se volverá desde entonces más ambigua.

Por eso es necesario volver siempre sobre la función del inconsciente. ¿Qué puede querer decir ese saber cuya marca, en cierto nivel que se articula como verdad, se define por ser lo que menos se sabe, ese saber que les preocupa?

Para empezar a aclarar las cosas, en cierto sentido se diría que en nuestra cultura, en nuestra civilización, en la salsa de esta sartén — en todo caso, es el único término que justifica la reunión de ustedes aquí —, podría llegar a sostenerse que el psicoanálisis funciona manteniendo una especie de hipnosis que hace que después de todo, en verdad, lo sexual se mantenga entre nosotros en un letargo sin precedentes.

Nada de esto constituye en absoluto una razón para que el psicoanálisis sirva de algún modo para poner en duda, ya que de eso se trata, lo bien fundado de la transmisión de cualquier saber, ni siquiera del suyo.

Después de todo, hay un saber del psicoanálisis. Por mítica que sea su fórmula, él descubrió algo. Descubrió lo que en otros registros se llama medios de producción — ¿de qué? De una satisfacción. Descubrió que había algo articulable y articulado, algo que destaqué, que denuncié que no podía literalmente concebirse más que como montajes, algo que llama las pulsiones.

Esto solo tiene sentido — es decir que él no las presenta como tales — en la medida en que, llegado el caso, son satisfactorias. De ahí que verlas funcionar conlleva su satisfacción. Cuando bajo el aspecto de una articulación teórica el psicoanálisis denuncia en un comportamiento el funcionamiento de la pulsión oral, de la pulsión anal, de la pulsión escoptofílica o de la pulsión sadomasoquista, es para decir que algo se satisface allí que evidentemente solo se puede designar como lo que está debajo, un sujeto, un *hypokeimenon*, sea cual fuere la división que necesariamente debe resultar para él de allí, debido a que en ese lugar solo es el sujeto de un instrumento en funcionamiento, de un *organon*.

El término se emplea aquí menos en su acento anatómico de prolongamiento de un cuerpo, apéndice natural más o menos animado, que en su sentido original de aparato, de instrumento, con el que Aristóteles lo utiliza respecto de la lógica. Sin duda, los campos son limítrofes, y por eso ciertos órganos del cuerpo, por otra parte diversamente ambiguos y difíciles de captar, porque es más que evidente que algunos son solo sus desechos, se ubican en una función de soporte instrumental.

Entonces se plantea una pregunta — ¿cómo definir esta satisfacción? Se necesita creer que debe de haber sin embargo algo que no anda, puesto que justamente nos ocupamos de desmontar esos montajes.

¿El puro y simple desmontaje en tanto tal implica de por sí, en primer lugar, que sea curativo? Si fuera así, parece que la cosa iría un poco más rápido, y tal vez que se habría reconocido la cuestión hace mucho tiempo. Si anteponemos la función de la fijación como esencial, es porque el asunto no resulta tan fácil.

En efecto, tal vez necesitamos retener en el campo psicoanalítico que algo se inscribe como su horizonte, y que eso es lo sexual. En función de este horizonte mantenido como tal las pulsiones se insertan en su función de aparato.

Ven entonces con qué prudencia ofrezco mis proposiciones. Hablé de horizonte, hablé de campo, no hablé de acto sexual. Los que ya estuvieron aquí hace dos años recordarán que di a la cuestión del acto otras premisas seguramente que las de considerar como un hecho que hay un acto sexual. Además, concluí entonces que, dando a *acto* el acento estructural que es el único donde subsiste, podemos enunciar que no hay acto sexual. Volveremos sobre el tema, y harán bien en sospechar que fue para retomarlo desde otro ángulo, el de este año, que va de un Otro al otro, para lo que nos reencontramos en este camino donde sin embargo merece recordarse lo que concluimos desde otro abordaje.

También nos vemos obligados a dejar en suspenso lo que se interroga de la satisfacción como esencial a la pulsión, aunque solo sea para elegir nuestro camino a fin de llegar a definirlo.

Por ahora, podemos pasar por alto lo vivo que se encuentra en algún lado en el nivel del signo *igual* de la ecuación aquí escrita. Allí está el centro de nuestra interrogación de hoy. ¿A qué satisfacción puede responder el saber mismo?

2

No en vano presento en suma el saber como abordable en calidad de noción, como el saber que sería idéntico a ese campo tal como acabo de delimitarlo, que sería el *saber arreglárselas* en ese campo.

¿Es incluso suficiente? Este saber arreglárselas [*savoir-y-faire*] sigue aún demasiado cerca del saber hacer [*savoir-faire*], sobre el cual se presentó antes un malentendido que por otra parte favorecí, con objeto de atraparlos a ustedes por donde se debe, por las bolas. Se trata más bien de *saber estar allí* [*savoir-y-être*].

Esto nos devuelve al punto de vista que constituye nuestro interrogante, nos devuelve siempre a las bases, como conviene, de nuestra apuesta. En efecto, el descubrimiento freudiano propone que se puede estar allí sin saber que se está allí, y también que, creyéndose seguro de abstenerse de este estar allí, creyendo que se está en otra parte, en otro saber, uno está allí de lleno. Eso dice el psicoanálisis, se está allí sin saberlo. Se está allí en todos los campos del saber. Y en este aspecto el psicoanálisis implica el cuestionamiento del saber. No es a través de ninguna verdad, y sobre todo de ninguna ontología. Más allá de dónde se esté, más allá de dónde se funcione, por la función del saber se está en el horizonte de lo sexual.

Reconozcan que, a pesar de todo, vale la pena que nos detengamos en la cuestión.

Se está allí sin saberlo. ¿Se pierde allí? Esto no parece causar dudas, puesto que se parte de ese lugar. Allí uno está engañado hasta la manija. El engaño de la conciencia obedece a que ella sirve a lo que no piensa servir. He dicho *engaño*, no *equivocación*. El psicoanálisis no se pregunta sobre la verdad de la cosa. En ninguna parte obtendremos de él discursos sobre el velo de Maya o sobre la ilusión fundamental del *Wille*. *Engaño* implica algo, pero aquí menos apurado por resolver que en otra parte. Un engañado es alguien a quien algún otro explota. ¿Quién explota aquí?

Pese a todo, al ponerse el acento en el engaño, la pregunta se expande. De aquí que en una zona que es la de las consecuencias de la teoría marxista nos agitemos un poco, nos preguntemos si este bendito psicoanálisis no podría dar una garantía. Este es el término que escuché pronunciar, que surgió así en una entrevista que tuve. Yo prefiero, como señalé, un discurso sin palabras, pero cuando voy a ver gente, es para que hablemos, entonces ellos hablan, hablan más que yo, y dicen algo así — Después de todo, el psicoanálisis bien podría ser una garantía extra para la teoría de la explotación social. No se equivocan. Simplemente, el explotador es aquí menos fácil de captar, y el modo de la revolución también. Se trata de un engaño que, aparentemente por lo menos, no beneficia a nadie.

Entonces, ¿el saber de la experiencia analítica es solo el saber que sirve para no dejarse engañar otra vez por el mismo cuento? Pero ¿de qué sirve si no se acompaña de un *saber salir de allí* — o incluso, más precisamente, de un saber introductorio, de un *saber entrar* en lo que está en juego respecto de ese relámpago que puede resultar de allí sobre el fracaso necesario de algo que no es quizá privilegio del acto sexual?

Respecto de esta cuestión, el psicoanálisis, de hecho, ha permanecido en el umbral. ¿Por qué ha permanecido en el umbral? Que permanezca en el umbral en su práctica solo se justifica de una manera teórica, y nos esforzamos en eso. Pero que haya permanecido allí en el plano teórico, diré que es su problema, dejémoslo salir solito. Esto no nos impide a todos nosotros aquí, en la medida en que estamos en la sartén, intentar hacer, también nosotros, como los otros, e ir más lejos.

Nos encontramos justamente en la encrucijada donde, al revés de lo que enunciaba hace un rato, quizá tengamos que recoger lecciones provenientes de la experiencia de otras dimensiones, respecto de cierto texto que con el tiempo se revela que no es tan diferente del nuestro, puesto que la función del signo e incluso la del significante tienen en él todo su valor. Se trata

de la crítica marxista. Bastaría tal vez un poco menos de progresismo de un lado y del otro para llegar a conjunciones teóricas fructíferas.

Todos saben que aporto al respecto algo que es también un *organon* que podría servir justamente para pasar esta frontera. Algunos lo entienden como *la lógica del significante*. Es verdad, llegué a enunciar algunas cosas sobre el tema. Nada preparaba para ello a espíritus venidos del psicoanálisis, pero hubo otros, provenientes de otros lugares, que se encontraron vivamente estimulados.

De otros lugares, no es tan simple precisar de dónde, puesto que no se trata solamente de la adhesión política, sino también de cierto número de modas actuales. Mucho después que comencé a enunciar dicha lógica, se plantearon todo tipo de cuestiones sobre el manejo de este significante, sobre lo que es un discurso, sobre lo que es una novela, sobre lo que es incluso el buen uso de la formalización en matemáticas.

Uno está allí, como en otras partes, algo presionado. La prisa tiene su función, ya lo señalé en lógica. Aunque solo lo indiqué para mostrar las trampas mentales — las calificaré así — en las que esta precipita. Al querer acentuar cuán al margen permanece lo que enuncio como lógica del significante, debido a que cierto frenesí en la adhesión a la formalización pura permitiría ponerlo de lado como metafísica, se terminará percibiendo que, aun en el dominio del puro ejercicio matemático, el uso de la formalización no agota nada, pero deja al margen algo a propósito de lo cual vale siempre la pregunta sobre lo que ocurre con el deseo de saber.

¿Quién sabe? Quizás un día en matemáticas haya algo que, a mi pesar, se llamará el teorema de Lacan. Alguien cerca de mí lo sugirió hace algunos días. Ciertamente no es algo que yo haya buscado, porque tengo otras cosas que hacer, pero justamente es así como suceden las cosas. A fuerza de querer considerar cerrado un discurso no acabado — y esa es una característica de algo que normalmente debe desembocar en otro lado —, se producen efectos de desecho. Aún puede dejarse el enunciado de este teorema en una oscuridad del futuro.

Volvamos por ahora al saber, y partamos del otro extremo de lo que se enuncia en el pizarrón. No es lo mismo enunciar una fórmula comenzando por un extremo que por el otro.

Al revés de nuestra experiencia, puede decirse que el saber es lo que falta a la verdad.

Es lo que pone en una situación inestable el debate de cierta lógica, de esa solamente, la lógica de Frege, en la medida en que se apoya en dos valores, verdad o error, que se escriben 1 o 0. Fíjense cuánto le cuesta en-

contrar una proposición que pueda calificar de verídica. Es preciso que invoque el número de satélites que tiene Júpiter o tal otro planeta, en otras palabras, algo bien redondo y completamente aislable, sin percibir que esto es tan solo recurrir al antiguo prestigio de aquello por lo cual lo real apareció primero como lo que vuelve siempre al mismo lugar. Si no puede recurrir más que a estas entidades astronómicas, es porque no hay muchas otras fórmulas que puedan enunciarse como verdades. Tampoco se trata por supuesto para un matemático de enunciar, como fórmula que conlleva la verdad, 2 y 2 son 4, porque eso no es verdad. Si por casualidad en cada uno de los 2 hubiera uno que fuera el mismo, no serían más que 3.

Que la verdad sea deseo de saber y ninguna otra cosa solo apunta evidentemente a hacernos poner en tela de juicio precisamente esto — ¿y si hubiera una verdad antes? Todos saben que ese es el sentido del *dejar ser* heideggeriano. ¿Hay algo para *dejar ser*? En este sentido el psicoanálisis aporta algo.

Indica que hay algo, en efecto, que se podría *dejar ser*. Solamente que él interviene allí, y de un modo que nos interesa, más allá del umbral tras el cual permanece, en la medida en que hace que nos preguntemos qué ocurre con el deseo de saber.

Por eso volvemos a la pulsión.

3

Como el propio Freud escribió, la pulsión es sin duda mitológica. Pero no lo es la suposición de que un sujeto se satisface en ella. Ahora bien, esto no es pensable si no se implica ya en la pulsión cierto saber de su carácter de sustituto sexual.

Solo que ¿qué quiere decir *no es pensable*? Las cosas pueden ir tan lejos que se llegue a interrogar el efecto de pensamiento como sospechoso. Quizá no sepamos absolutamente nada de lo que significa *sustituir lo sexual*. La idea misma de lo sexual puede ser un efecto del pasaje de lo que está en el corazón de la pulsión, a saber, el objeto *a*.

Como saben, esto ocurrió hace mucho tiempo. Nuestra querida Eva le pasa la manzana fatal, lo que constituye pese a todo también un mito. De ahí en más él la ve como mujer. Percibe todos los trucos que les referí hace poco. Antes no se había dado cuenta de que ella era algo extraído del costado de su caja torácica. A él le había resultado algo amable, muy agradable,

era el paraíso. Probablemente en ese momento — si leemos el texto, no quedan dudas — él no solo descubre que ella es la mujer, sino que el pobrecito empieza a pensar. Por eso decir *no es pensable* que la pulsión suponga o implique ya cierto saber no nos lleva muy lejos.

Por otra parte es la prueba de que aquí está el nexo con el idealismo. Un tal Simmel habló en su época de la sublimación, antes que Freud. Era para partir de la función de los valores. Él explica muy bien cómo allí el objeto femenino adquiere un valor privilegiado. Se trata de una elección como cualquier otra. Están los valores, se piensa en los valores, luego se piensa según los valores y después se edifican los valores.

Si les dije que el psicoanálisis y Freud no se preocupan por la ilusión ni por el velo de Maya es justamente porque tanto la práctica como la teoría son realistas. El goce solo se percibe viendo su constancia en los enunciados de Freud. Pero es también lo que se ve en la experiencia, quiero decir, psicoanalítica. El goce es aquí un absoluto, es lo real, y, tal como lo definí, es lo que vuelve siempre al mismo lugar.

Si lo sabemos, es debido a la mujer. Este goce es tal que en el origen solo la histérica lo pone en orden lógicamente. Ella es en efecto quien lo plantea como un absoluto. Y así revela la estructura lógica de la función del goce. Porque si ella lo plantea de este modo, razón por la cual es una verdadera teórica, es a costa suya. Justamente, la histérica es rechazada por plantear el goce como un absoluto, por no poder responder más que desde el ángulo de un deseo insatisfecho respecto de ella misma.

Esta posición en el descubrimiento lógico parte de una experiencia cuya correlación es perfectamente sensible en todos los niveles de la experiencia analítica. Quiero decir que todas las determinaciones articuladas de lo que atañe al deseo encuentran siempre lógicamente su justo lugar a partir de un más allá del goce como un absoluto.

El grado de coherencia que esto alcanza en el enunciado refuta toda caducidad ligada al azar del origen. No fue porque las histéricas estuvieron allí al comienzo por un accidente histórico por lo que todo el asunto pudo situarse. Fue porque ellas estaban en el punto justo donde la incidencia de una palabra podía evidenciar ese hueco que es la consecuencia de que el goce desempeña la función de estar fuera de los límites del juego. Como indica Freud, el enigma es saber qué quiere una mujer, lo que es una manera desplazada de captar en qué consiste, llegado el caso, su lugar. De aquí en más vale la pena saber lo que quiere el hombre.

Que toda la teoría del análisis, como expresamos a veces, se desarrolle en un molde androcéntrico no es por cierto, como suele creerse, culpa de

los hombres. En particular, no es porque dominan, sino porque han perdido los estribos. A partir de ese momento solo las mujeres, y especialmente las mujeres histéricas, comprenden algo.

1 – *a* verdad – saber

El enunciado del inconsciente tal como acabo de escribirlo lleva la marca del *a* en el nivel en que falta el saber, en la medida en que no se sabe nada de este absoluto. Esto es incluso lo que lo constituye como absoluto. Y es que no está ligado en el enunciado. Pero la enunciación en su parte inconsciente afirma que eso es el deseo como falta del 1. Ahora bien, esto no garantiza de ningún modo que sea así. Esto no garantiza que la falta del 1 sea la verdad. Nada garantiza que no sea la mentira. Incluso por eso Freud señala en el *Entwurf* que la concatenación inconsciente parte siempre de un *proton pseudos*, lo que solo se traduce correctamente, cuando se sabe leer, por *la mentira soberana*. Si esto se aplica a la histérica, solo es en la medida en que ella ocupa el lugar del hombre.

Se trata de la función de este Uno por cuanto domina todo lo relativo al campo que destacamos con razón como metafísico. Él es cuestionado mucho más que el ser por la intrusión del psicoanálisis. Él es quien nos fuerza a desplazar el acento del signo al significante.

Si hubiera un campo concebible donde funcionara la unión sexual, donde la cosa pareciera andar, en el animal, solo se trataría del signo. *Fais-mois cygne*,[26] como decía Leda a uno de ellos. Después, todo anda bien. Cada uno le dio al otro la mitad del postre, son cónyuges, forman Uno. Solo que, si el análisis propone algo, es justamente que este Uno no une, y por eso plantea algo nuevo, a cuya sola luz, por otra parte, pueden cobrar sentido incluso esas proezas del erotismo a las que aludía hace poco.

En efecto, si la unión sexual implicara al mismo tiempo que su fin la satisfacción, no habría que esperar ningún proceso subjetivo de ninguna experiencia, entiéndase no de las que en el análisis aportan las configuraciones del deseo, sino las que, más allá, en ese terreno ya explorado y practicado, se consideran las vías de una ascesis, donde algo del orden del ser puede llegar a realizarse.

26. *Fais-moi cygne*: literalmente *hazme cisne* es también, por homofonía, *hazme signo, hazme seña*. [N. de la T.]

¿Acaso no sabemos que para abastecer en sus millones de especies las necesidades de la conjunción, la naturaleza no parece necesitar recurrir siempre al goce, ese goce que aquí solo se destaca por la exclusión, en cierto sentido, de algo que representa la naturaleza femenina?

Hay muchos otros aparatos además de los aparatos con tumescencia que funcionan a nivel de ciertos artrópodos o arácnidos. Lo que ocurre con el goce no se reduce de ninguna manera a un naturalismo. Lo que hay de naturalista en el psicoanálisis es simplemente ese innatismo de los aparatos llamados las pulsiones, y este innatismo está condicionado por el hecho de que el hombre nace en un baño de significantes.

No hay razón para darle ninguna continuidad que vaya en el sentido del naturismo.

Creo que estas premisas que expuse hoy aclararán la pregunta que plantearemos y que será objeto de nuestro próximo encuentro.

La sublimación es el punto en que Freud mismo marcó lo que hace un rato llamé la detención del análisis en un umbral.

De la sublimación solo nos dice dos cosas, la primera es que eso tiene cierta relación *am Objekt*. *Am, an*. Ya conocen el *an sich*. *An* no es en absoluto semejante al *en* en francés [y en castellano]. Cuando se traduce el *an sich* por el *en-sí*, no es eso en modo alguno. Por eso mi *en-Je*,[27] para calificar al *a*, también produce ambigüedad. Me gustaría llamarlo, poniendo allí un apóstrofo, *l'a-je* [el *a-yo*]. Así verían de inmediato adónde nos deslizamos, es el buen uso de las lenguas en ejercicio.

En segundo lugar, cuando Freud articula la sublimación, nos subraya que, si esta tiene relación con el objeto, es por intermedio de algo que él explota en el nivel en que lo introduce, y que llama la idealización, pero que en su esencia es *mit dem Trieb*, con la pulsión. Esto está en el *Einführung zur Narzissmus*.

Remítanse a los otros textos, hay varios, pienso que no tengo necesidad de enumerárselos, desde los *Tres ensayos de teoría sexual* hasta la *Massenpsychologie*. Siempre se acentúa allí que, al revés de la interferencia censurante que caracteriza a la *Verdrängung* y, para decirlo todo, del principio que obstaculiza la emergencia del trabajo, la sublimación es, hablando con propiedad y en tanto tal, modo de satisfacción de la pulsión.

27. *En-Je* (literalmente, *en-yo*) es también por homofonía *enjeu* (apuesta, jugada). [N. de la T.]

La sublimación está con la pulsión, pero una pulsión que califica de *zielgehemmt*, desviada de su fin, traducimos nosotros.

Ya intenté articular lo que ocurre con ese fin. Tal vez haga falta en efecto asociar, en lo que respecta al fin, el recorrido de la mira para ver más claro. Pero ¿qué necesidad de tales argucias después de lo que expuse hoy ante ustedes? Nada más fácil que ver satisfacerse la pulsión fuera de su fin sexual. Este fin, más allá de cómo se lo defina, está fuera del campo de lo que esencialmente se define como el aparato de la pulsión.

Para concluir, solo les suplicaré una cosa, vean en qué desemboca esto en cualquier parte donde lo que se organice en torno de la función sexual no sea el instinto, que a partir de hoy nos resultaría muy difícil situar en algún lado, sino una estructura social.

Sorprende que quienes se dedicaron a mostrarnos las sociedades de las abejas o las hormigas no se hayan ocupado más que de sus grupos, sus comunicaciones, sus jugueteos, su maravillosa pequeña inteligencia, y que ninguno haya acentuado que tanto un hormiguero como una colmena se centran enteramente en la realización de la relación sexual. Justamente, estas sociedades difieren de las nuestras en la medida en que asumen la forma de una fijeza donde se revela la no presencia del significante.

Por eso Platón, que creía en la eternidad de todas las relaciones ideicas, hace una *Politeia* ideal donde todos los niños son compartidos. A partir de ese momento, están seguros de que se trata, hablando con propiedad, de centrar la sociedad respecto de la producción sexual. Por idealista que lo imaginen, el horizonte de Platón no era otro — si se deja de lado por supuesto una serie de consecuencias lógicas, indudablemente fructíferas, que anularían en la sociedad todos los efectos de sus *Diálogos*.

Los dejo con esto por hoy, y les doy cita para la próxima vez con el tema de la sublimación.

5 DE MARZO DE 1969

XIV

LAS DOS VERTIENTES DE LA SUBLIMACIÓN

La elegancia de Gilles Deleuze
Lógica y biología
El Otro, terraplén limpio del goce
No hay relación sexual
Logística de la defensa
La Mujer como Cosa sexuada
Un amor más allá del narcisismo
La anatomía de la vacuola
El cosquilleo a la Cosa desde su interior

¿La Mujer?	¿LA Otro?[28]	¿La Cosa?
X	Lugar de la palabra con la que se hace el amor	Vacuola del goce

La sublimación para alcanzar a la Mujer
(el amor cortés, idealización del objeto)
La sublimación para alcanzar el goce con la pulsión
El representante de la representación

En el pizarrón

Puse palabritas en el pizarrón que les permitirán captar algunos de los términos que hoy sostendré ante ustedes.

28. En francés: *LA utre*, equívoco ortográfico que introduce el femenino en *L'Autre* (el Otro). [N. de la T.]

De hecho, desde hace un tiempo debería bastarles. Quiero decir que a partir de los puntos de conexión que figuran en la primera línea como preguntas, yo debería poder ceder la palabra a por lo menos algunos de ustedes para que hagan en mi lugar este trabajo semanal que consiste en explorar este discurso.

A decir verdad, no estaría mal que me releven, como por otra parte se hizo en años anteriores, y que haya quienes quieran dedicarse a hacer avanzar algunos objetos subsistentes, cosas ya impresas, que no sería vano poner en condiciones después de cierto tiempo.

Si pensamos en el punto del que tuve que partir, es evidente en efecto que hay tiempos, niveles, en lo que enuncio. En principio debí recalcar que el inconsciente, me refiero al inconsciente del que habla Freud, está estructurado como un lenguaje. Se trataba sin embargo de algo visible a simple vista sin que yo interviniera, sin necesidad de mis anteojos. Pero, en fin, fue necesario.

Alguien amigable me decía recientemente que la lectura de Freud en suma es demasiado fácil, se lo puede leer y no comprender nada. ¿Por qué no, ya que después de todo lo probaron los hechos? La primera cosa masiva de la que importaba librarse primero no había sido siquiera percibida, gracias a una serie de configuraciones que es posible llamar la operación de vulgarización del freudismo. Esto no impide que se haya necesitado tiempo para hacerles aceptar el inconsciente estructurado como un lenguaje, incluso en el círculo que estaba mejor preparado para percibirlo.

Gracias a todos estos retrasos, suceden cosas de las que estoy lejos de decir que sean desalentadoras para mí. Ocurre por ejemplo que un tal Gilles Deleuze, continuando su trabajo, saca a modo de tesis dos libros fundamentales, el primero de los cuales nos interesa especialmente. Pienso que ya por su título, *Diferencia y repetición*, pueden ver que debe de haber alguna relación con mi discurso, cosa de la que el autor ciertamente es el primero en estar advertido. Y después, así, sin interrupción, tengo la grata sorpresa de ver aparecer en mi escritorio un libro que él nos ofrece como excedente, y que se llama *Lógica del sentido*. Se trata además de una verdadera sorpresa porque no me lo anunció en absoluto la última vez que nos vimos, después de pasar sus dos tesis.

No sería vano que alguien, uno de ustedes por ejemplo, tome una parte de este libro. No digo el libro entero, porque es voluminoso, pero, en fin, está hecho como debe estarlo un libro, a saber, cada uno de sus capítulos implica el conjunto, de manera que se tiene el todo tomando de él una parte bien elegida. No estaría mal percibir que él felizmente puede tomarse el

tiempo de juntar en un solo texto no solo lo que está en el corazón de mi discurso — y no hay ninguna duda de que este discurso está en el corazón de sus libros, puesto que allí es reconocido como tal, y que "El seminario sobre 'La carta robada'" constituye el paso de entrada, define el umbral —, sino también todas esas cosas que ayudaron a mi discurso, lo nutrieron, le dieron, llegado el caso, su aparato, como por ejemplo la lógica de los estoicos. Con esa suprema elegancia cuyo secreto posee, muestra el lugar de sostén esencial, aprovechando trabajos de todos los que han aclarado este punto de la doctrina estoica, que es difícil porque solo nos han quedado fragmentos dispersos de testimonios extranjeros, con los que estamos forzados a reconstruir, de alguna manera con luces rasantes, cuál fue efectivamente el relieve — relieve de un pensamiento que no era solamente una filosofía, sino una práctica, una ética, una manera de mantenerse en el orden de las cosas.

En este libro donde se me menciona varias veces, el único punto en que el autor indica que se separa de lo que sería mi doctrina se encuentra en la página 250 — por lo menos, según expresa, si se atiene a cierto informe que en un momento de giro de mi enseñanza hizo llegar ante la comunidad psiquiátrica reunida lo esencial de mi doctrina sobre el inconsciente. Deleuze hace esta salvedad, pero dada la gran pertinencia que tiene en el conjunto este informe, debido a esos dos excelentes trabajadores que fueron Laplanche y Leclaire, no duda por supuesto en imputarme lo que traduce como la plurivocidad de los elementos significantes referidos al inconsciente.

Más exactamente, al releer este informe, puesto que esta observación llamó mi atención, encontramos expuesto allí que la posibilidad de todos los sentidos se produce a partir de la verdadera identidad del significante y del significado, que resulta de cierta manera de manipular la función metafórica, de hacerlo un poco más allá del modo en que yo lo había hecho. Una vez rechazado el S bajo la barra por el efecto metafórico de una sustitución, los autores lo hacen funcionar unido a sí mismo como representando la esencia de la relación en cuestión, y jugando como tal en el plano inconsciente. Este es un punto que dejaré tanto más gustosamente a los autores que me representaban en este notable informe, cuanto que este resulta en efecto de cierta manipulación que ellos hicieron de lo que yo había enunciado hasta entonces.

Desearía que alguien acepte dedicarse a entrar en los detalles, lo que seguramente me impide el exceso de obligaciones de mi recorrido, cuya naturaleza destina a no detenerse, ya que todavía es largo. Se trataría de

acercar lo que enuncia Deleuze en el conjunto de esta obra y lo que se presenta en este informe, no carente de pertinencia, pero de una manera que representa una falla. Habría que establecer por qué es una falla, y delimitar precisamente lo que tiene de fallido. También convendría mostrar de qué modo esta falta es coherente con lo que en este informe se juega en torno de lo esencial de dar una justa traducción, lo que significa una justa desarticulación, de la función llamada *Vorstellungsrepräsentanz* y su incidencia respecto del inconsciente, como insistí en varias oportunidades los años anteriores. Si alguien aceptara proponerse para puntualizar esta cuestión, esta vez públicamente, vería en ello una gran ventaja para los que se refieren a mi enseñanza, y que por supuesto la nutren, la acompañan, la completan, a veces de modo esclarecedor. Siempre es en efecto necesario ajustar lo que en tal o cual de los trabajos de estos alumnos no convenía enteramente para traducir, no lo que era en ese momento el eje de lo que yo enunciaba, sino lo que la continuación demostró ser el verdadero eje.

Mientras espero que se proponga tal buena voluntad, subrayo que el informe al que me refiero, "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", se publicó — no se sabe por otra parte muy bien por qué — en *Les Temps modernes* de julio de 1961, es decir, visiblemente después de haberse enunciado en un congreso llamado de Bonneval, donde yo mismo había aportado una contribución cuyo texto, de una redacción también muy posterior, se incluye en mi *Escritos* con el título "Posición del inconsciente".

Paso al orden del día, y sigo mi tema de la última vez en el eje de lo que les anuncié, que es la sublimación.

1

La última vez puntualicé y destaqué dos cosas a propósito de la sublimación.

Hay por supuesto muchos pasajes para citar respecto de Freud, pero este es fundamental. Está en "Introducción del narcisismo", y recuerda la relación de idealización *am Objekt*, con el objeto.

Por otra parte, la sublimación se relaciona esencialmente con la suerte, con el avatar, con el *Schicksal* de las pulsiones. Es el cuarto avatar que enuncia Freud en el artículo titulado *Triebe und Triebschicksal*. Se caracteriza por hacerse *mit dem Trieb*, con la pulsión. Al menos para los que me escucharon insistir en el pasado varias veces en este *con*, especialmente al

retomar la fórmula de Aristóteles, *No debe decirse que el alma piensa, sino que el hombre piensa con su alma*, sorprende volver a encontrarlo aquí de pluma de Freud. Algo se satisface *con* la pulsión.

¿Qué lograría, pues, satisfacer la pulsión, cuando Freud nos la sitúa como un montaje — fórmula que siempre subrayé como esencial para la pulsión — de los cuatro términos siguientes — la fuente, *Quelle*, el *Drang*, el empuje, el objeto, *Objekt*, y el fin, *Ziel*? Hoy discutiremos este fin precisamente porque en la sublimación la pulsión está inhibida en cuanto al fin, ya que se elide el fin sexual.

Este se traduce habitualmente imaginando que los autores producen las obras que apreciamos, las que adquieren *valor social*, término con el que Freud acentúa la cosa, a costa de su satisfacción sexual, y que hay en ello no sé qué sustitución oscura. No basta sin embargo atenerse a esto para dar su alcance a lo que Freud enunció.

Aproveché el tiempo antes de abordar este tema, y en nuestros dos últimos encuentros les di sus premisas articulando expresamente que, respecto de lo que nos interesa para el campo psicoanalítico, la sexualidad constituye ciertamente un horizonte, pero que su esencia está mucho más lejos aún. Ni su saber ni su práctica, me refiero a la de la sexualidad, están allí sin embargo aclarados ni modificados.

Me gustaría dirigir su atención hacia esto en una época en la que ciertamente en el plano biológico las cosas se animarán un tanto. Todo lo que descubrimos en las estructuras reguladoras presenta a veces raros isomorfismos con nuestros enunciados sobre el funcionamiento del lenguaje, pero sin duda es más que prudente no quedarse con esquemas burdos respecto del sexo.

Si se acercan con un poco de atención a los trabajos de François Jacob sobre lo que se llama el bacteriófago y sobre todo lo que una técnica experimental rigurosa permite comenzar a percibir sobre los juegos de la materia viviente, quizá se les ocurra que antes incluso que se trate de sexo, algo copula estupendamente ahí dentro. Por eso tal vez se relacione con el hecho de que en otro extremo de nuestro campo, que no tiene ciertamente nada que decir respecto de la biología, también se percibe que hablar del sexo es un poquito más complicado.

Convendría por ejemplo no confundir la relación considerada en un sentido lógico con la relación que establece la función conjunta de los dos sexos. Parece algo evidente que no hay más que dos, ¿pero por qué no habría tres o más? No hay en esto la menor alusión a los divertidos usos que se han hecho de la expresión tercer sexo, por ejemplo — libro particularmente

notable, lo digo entre paréntesis, por la irresponsabilidad que testimonia. ¿Por qué, en efecto, biológicamente no habría tres?

El hecho de que haya dos constituye por cierto uno de los cimientos fundamentales de la realidad, pero convendría percibir hasta dónde llegan sus incidencias lógicas. En efecto, por un curioso retorno, cada vez que tratamos con el número 2, hete aquí que el sexo, por lo menos en nuestra mentalidad, entra por una puertita, y tanto más fácilmente cuanto que no se sabe nada de él.

Les doy una pequeña indicación. En alguna parte hay un cromosoma de más, del que es bastante curioso por otro lado que nunca pueda decirse de antemano para una especie de qué lado, macho o hembra, se lo encontrará. Se trata de un excedente, disyunto, disimétrico.

Entonces, antes de enunciar algo sobre la relación sexual, haríamos mejor prestando atención al hecho de que no tiene nada que ver con lo que la sustituye por completo, y especialmente en el psicoanálisis, a saber, los fenómenos de identificación con un tipo llamado, esta vez, macho o hembra.

Dicho esto, y pese a las apariencias, el psicoanálisis demuestra que justamente ni siquiera esta identificación con un tipo es tan fácil. En el conjunto, es con gran torpeza como se logra enunciar algo de esto. Se dice — *posición masculina* o *posición femenina*. Rápidamente, uno pasa a hablar de *posición homosexual*. Como mínimo, sorprende un poco que cada vez que Freud quiere dar un enunciado preciso, él mismo confiesa que es completamente imposible remitirse a la oposición macho o hembra, y la sustituye por la de activo o pasivo.

Sería interesante preguntarse si cualquiera de los dos términos, masculinidad y feminidad, *machidad o hembridad*, serían una calificación admisible como predicado. ¿Podemos decir *todos los machos*? ¿Puede enunciarse esto, incluso en una manipulación ingenua de los calificativos? ¿Por qué no se permitiría una proposición aristotélica así, por ejemplo — *todos los machos de la creación*? La interrogación implicaría también esta pregunta — *¿todos los no-machos,* querría decir *las mujeres*? Los abismos que abre tal recurso basado en el principio de contradicción quizá también podrían tomarse en el otro sentido. Esto nos llevaría a interrogarnos — paso que anunciaba anteriormente — sobre la implicación sexual que contendría el recurso al propio principio de contradicción.

En los fantasmas salidos del improbable abordaje de la relación sexual, entran en juego otros modos que el del sí o el no. Por ejemplo, el de la polaridad de la pareja sexual en nombre de una visión microscópica. Cumplida la fecundación del huevo, se producen filamentos, y se establece entre los dos núcleos un campo que habría que concebir menos como un campo de gradación que como un campo que implica una bivectorialidad creciente y decreciente según la aproximación a los dos polos. ¿Esta imagen del campo, tan fundamental en otros dominios como por ejemplo el del electromagnetismo, debe alcanzarnos para pensar que el sexo y su relación fundamental son de este orden, a saber, dos polos, y algo que se organiza entre ellos, una trama de orden esférico?

Al comenzar a preguntárnoslo notamos que los fundamentos de esta concepción no son quizá tan evidentes. Si algunas formas favorecen tal soporte, se pueden plantear muchas otras cuestiones. Hay efectos de dominancia, de influencia, de repulsión, hasta de ruptura, que son quizá capaces de incitarnos a replantear lo que este esquema tiene de rector. Por supuesto, solo es posible hacerlo a partir del momento en que se percibió el papel que él desempeña, y que es indiscutido, hasta ingenuo, como se dice.

Se habla por ejemplo de la *Fortpflanzung*, de la reproducción, que se consideraría la finalidad del sexo. La imagen que se da relativa al sexo es que, cuando dos personas se acuestan juntas, de vez en cuando llega un bebito. Si partí de los efectos de la copulación sexual en el nivel celular, fue evidentemente para indicar que en la conjunción sexual se trata menos del tercero producido que de la reactivación de una producción fundamental, que es la de la forma celular misma, la cual, estimulada por este pasaje, se vuelve capaz de reproducir algo que está en su propio seno, a saber, su organización.

Estemos pues atentos a estas contaminaciones que hacen que nos resulte tan fácil recubrir una función, de la que quizá se nos escapa todo lo esencial, con la posición del más o del menos en matemáticas, incluso la del uno o del cero en lógica. Prestemos a ello tanta más atención cuanto que, justamente, la lógica freudiana, si me permiten, nos indica bien que no podría funcionar en términos polares. Todo lo que introdujo como lógica del sexo compete a un solo término, que es verdaderamente su término original, que connota una falta y que se llama castración. Este *menos* esencial es de orden lógico, y sin él nada podría funcionar. Tanto para el hombre como para la mujer toda la normatividad se organiza en torno de la transmisión de una falta.

Esto es lo que ocurre con la estructuración lógica, tal como resulta de la experiencia freudiana.

2

Ahora debo recordarles lo que desarrollé largamente con el título *La ética del psicoanálisis*, en el seminario que recordé en uno de nuestros últimos encuentros.

En él articulo que la dialéctica misma del placer, a saber, lo que implica de un nivel de estimulación a la vez buscado y evitado, de un justo límite, de un umbral, incluye la centralidad de una zona — digamos — prohibida porque el placer sería allí demasiado intenso.

Designo esta centralidad como el campo del goce, goce que se define como todo lo que proviene de la distribución del placer en el cuerpo.

Esta distribución, su límite íntimo, condiciona justamente lo que en su tiempo, y con más palabras, por supuesto, más ilustraciones de las que puedo hacer aquí, designé como la *vacuola*, esta interdicción en el centro, que constituye, en suma, lo que nos es más cercano sin dejar de sernos exterior. Habría que inventar la palabra *éxtimo* para designar lo que está en juego.

En esa época, yo había señalado en algunos textos de Freud — no tengo tiempo de extenderme indicándoles en cuáles — el empleo de un término que era tanto más sorprendente cuanto que se distinguía de todo lo que él había enunciado. Para él, *las cosas* son siempre *Sachen*. Allí dice *das Ding*.

No volveré a comentarles el hincapié que hice en este *das Ding*, ya que tampoco tengo tiempo para ello. Todo lo que recordaré es que Freud introduce este término por la función del *Nebenmensch*, el hombre más cercano, ese hombre tan ambiguo por no saber dónde ubicarlo. ¿Qué es pues ese prójimo que resuena en la fórmula de los textos evangélicos, *Ama a tu prójimo como a ti mismo*? ¿Dónde atraparlo? ¿Dónde hay, fuera de este centro de mí mismo que no puedo amar, algo que me sea más próximo? Forzado de algún modo a reconocer su necesidad por vías deductivas, Freud solo puede caracterizarlo como algo absolutamente primario que él llama el grito. Ese algo se identifica en una exterioridad jaculatoria, por lo cual lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera. Por eso, ese grito no necesita ser emitido para ser un grito.

Yo retomé a propósito del tema el magnífico grabado de Munch que se llama *El grito*, y demostré que nada conviene más al valor de expresión de este grito que el hecho de que se sitúa en un paisaje calmo con — no lejos, en la ruta — dos personas que se alejan y ni siquiera se dan vuelta. Es esencial que de la boca torcida del ser femenino en primer plano que representa

este grito no salga nada más que el silencio absoluto. Del silencio mismo que centra este grito surge la presencia del ser más cercano, el ser esperado, tanto más cuanto que está ahí desde siempre, el prójimo, que no tiene ninguna *Erscheinung* sino en los actos de los santos.

¿Ese prójimo es lo que llamé el Otro, que me sirve para hacer funcionar la presencia de la articulación significante del inconsciente? Ciertamente no. El prójimo es la inminencia intolerable del goce. El Otro no es más que el terraplén limpio de él.

Dado el tiempo que hace que articulo para ustedes la definición del Otro, puedo decir estas cosas rápidamente. El Otro es justamente eso, un terreno limpio de goce. En el nivel del Otro podrán situar quienes se tomen el trabajo de hacerlo lo que se articula en el libro de Deleuze con un rigor y una corrección admirables, como distinto de, y acorde con, todo lo que el pensamiento moderno de los lógicos permite definir de lo que se llama los acontecimientos, la puesta en escena, y toda la ronda ligada a la existencia del lenguaje. Allí, en el Otro, está el inconsciente estructurado como un lenguaje.

La cuestión por ahora no es saber cómo y por quién pudo hacerse esta limpieza. Se debe empezar por reconocerla. Tal vez después puedan decirse cosas sensatas. Solo que es muy importante definirlo así, porque recién a partir de allí será posible incluso concebir lo que está perfectamente expresado en Freud, y que yo formulaba con dos términos que creo importante acentuar, la formalización, por una parte, y, por otra, la impasibilidad — ¿de qué? Del deseo.

Freud lo expresa en la última frase de la *Traumdeutung*. El deseo del que se trata, el deseo inconsciente, se mantiene impasible en su estabilidad, transmitiendo las exigencias de lo que Freud llama, con o sin razón, el pasado. No porque haya *Vergänglichkeit* debemos pensar inmediatamente en buenas o malas impresiones, en la neurosis traumática del niño que perdura en cada uno de nosotros, y otros lugares comunes. Pueden por cierto utilizarse, pero lo esencial es la permanencia, la constancia, la impasibilidad del deseo, que es pues completamente reductible a lo formal.

Entonces, ¿en qué nivel de lo que podríamos formular se sitúa la relación sexual? ¿En el nivel de la Mujer? ¿Del Otro, lugar del deseo que se desliza bajo toda palabra, intacto, impasible? ¿O bien de la Cosa, el lugar del goce? Este es el sentido de las preguntas escritas en la primera línea en el pizarrón.

Si hay un punto en el análisis en el que se sostiene tranquilamente lo que les señalé, que no hay relación sexual, es en que no se sabe qué es la Mu-

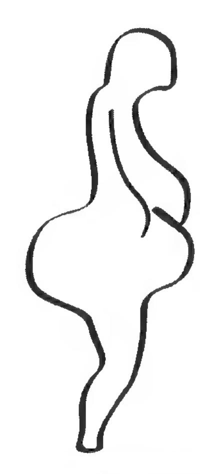
jer. Tiene domicilio desconocido — salvo, gracias a Dios, por las representaciones. Desde siempre solo se la conoce así. Si el psicoanálisis justamente destaca algo, es que no se la conoce más que por uno o algunos representantes de la representación. Esta es la oportunidad de destacar la formación de este término que Freud introduce a propósito de la represión. Por ahora no se trata de saber si las mujeres están reprimidas, se trata de saber si la Mujer lo está, en tanto tal y, por qué no, para ella misma, por supuesto.

Este discurso no es androcéntrico. La Mujer en su esencia, si es algo, y no sabemos nada al respecto, está tan reprimida para la mujer como para el hombre. Y lo está doblemente. En primer lugar porque el representante de su representación está perdido, no se sabe qué es la Mujer. Y porque, a continuación, si se recupera este representante, es objeto de una *Verneinung*. ¿Qué es sino una denegación atribuirle como carácter no tener lo que precisamente nunca se trató de que tuviera? Con todo, solo desde este ángulo la Mujer aparece en la lógica freudiana — un representante inadecuado, al lado, el falo, y después la negación de que ella lo tenga, es decir, la reafirmación de su solidaridad con ese chirimbolo, que puede ser su representante pero que no tiene ninguna relación con ella. Esto por sí solo debería darnos una breve lección de lógica y permitirnos ver que lo que falta al conjunto de esta lógica es precisamente el significante sexual.

Cuando lean a Deleuze — quizás algunos se tomen este trabajo —, se ejercitarán en cosas que la frecuentación semanal de mis discursos aparentemente no bastó para volverles familiar, si no tendría más producciones de ese estilo para leer, y verán que él dice en algún lugar que lo esencial del estructuralismo, si esta palabra tiene algún sentido — como se le dio uno a nivel de todo un foro, no veo por qué yo me otorgaría el privilegio —, es a la vez un blanco, una falta en la cadena significante, y su consecuencia de objetos errantes en la cadena significada.

Pues bien, allí por ejemplo el objeto errante es una linda tripita inflada, un globito, con ojitos pintados encima y después un bigotito. No piensen que es el hombre. Está escrito, es la mujer, puesto que pese a todo así vemos circular todos los días a esta mujer inalcanzable. Esto incluso nos permite tener alguna noción de lo relativo a la mirada, debido a que la cosa podría ser distinta.

Cuando nos remontamos a la prehistoria, una época menos lógica, cuando quizás aún no había complejo de Edipo, encontramos estatuillas de mujeres, que debían de ser preciosas para que las hayamos encontrado. Pese a todo, había que arrinconarlas. Tenían una forma así.



Venus prehistórica

Aquí no se ven en absoluto tripita, ojos ni bigotes, sino formidables nalgas. Así se compone una Venus prehistórica. No la dibujé muy bien en el pizarrón, pero era para darles una idea. Era menos andromorfa. No es de ningún modo lo que se imaginan los paleontólogos, no es en absoluto que ellas fueran así. El representante de la representación era para ellos distinto que para nosotros. No era un globo o dos, tampoco la invocación de las *Tetas de Tiresias — Vuela, pájaro de la debilidad...* Para ellos, el representante de la representación era seguramente así. Esto les prueba que el representante de la representación puede diferir según las épocas.

Con estas premisas ahora podemos avanzar un poco sobre lo que atañe a la sublimación.

3

Ya les indiqué lo suficiente cómo articula Freud la sublimación para no tener que repetirlo — *zielgehemmt*, idealización del objeto, y que opera con la pulsión.

Freud considera cierto número de entradas por donde puede producirse esto. Las más simples son evidentemente los *Reaktionsbildungen*, las formaciones reactivas. Si sabemos dónde está la barrera, o sea, del lado del goce, es claro que la sublimación puede imaginarse, clasificarse entre las

formaciones reactivas a la proximidad del goce, lo que sin embargo no la aclara, no basta para explicarnos cómo se consigue.

Ahora bien, en una frase al final de una notita Freud nos indica que, más allá de cualquier abordaje posible que él define de la sublimación, hay otros completamente simples. Solo que no los dice. Tal vez le costaba un poco pensarlos, dado que si nos dio los elementos que llamamos en lógica matemática *intuitivos*, o incluso, mucho más impropiamente, *ingenuos*, de lo que constituye nuestra materia lógica, no fue sin embargo, después de todo, porque él mismo se haya dado cuenta de que ella se prestaba a la formalización.

Se sublima, según indica, con las pulsiones. Pero, por otro lado, ¿qué sabemos de estas pulsiones? ¿De dónde vienen? Del horizonte de la sexualidad, que no está en lo más mínimo esclarecido hasta ahora debido a que ellas implican una satisfacción sexual. Pero se nos cuenta que su goce se liga a la sexualidad. No es malo haber comenzado planteando en este nivel que no sabemos nada de la sexualidad. Articulé, en cambio, que en la pulsión interviene lo que se llama en topología una estructura de borde.

Esta es la única manera de explicar algunos rasgos de la pulsión. Groseramente, lo que funciona como pulsión se caracteriza siempre por orificios en los que se vuelve a encontrar la estructura de borde. Solo la estructura de borde tomada en sentido matemático nos permite esbozar una comprensión de lo que Freud articula en el nivel del *Drang*, del empuje, a saber, que el flujo condicionado por este borde es constante. Incluí en mis *Escritos* una nota al respecto, que además mejoré en la última edición, donde me refiero a lo que en la teoría vectorial se define como flujo rotacional.

Para decirlo todo, la pulsión designa ella sola la conjunción de la lógica y la corporeidad. El enigma recae en especial sobre esto — ¿cómo el goce de borde se propuso como equivalente del goce sexual?

Si tienen un poco de imaginación, quiero decir la posibilidad de conectar lo que meditan en alguna parte de sus circunvoluciones con su experiencia, evidentemente accesoria y siempre entre dos entradas, podrían pese a todo objetar que a nivel del goce sexual se trata más bien de tumescencia, por ejemplo, y, después, de orgasmo — ¿qué tiene que ver esto con las funciones de borde?

Pues bien, si no fuera por la configuración de vacuola, de agujero propio del goce, que es algo insoportable para lo que está reglado como tensión temperada, no verían en lo sexual nada análogo a lo que llamo en la pulsión una estructura de borde. El borde se constituye aquí por una suerte de logística de la defensa.

Esta logística de la defensa, después de todo, se vuelve a encontrar en cada recodo, incluso en la práctica sexual, justamente en la medida en que esta práctica no es algo hecho a la ligera. Si no nos contentáramos a propósito del goce de la mujer con los vagos restos rectores que les quedan del vocabulario freudiano, quizás algo comenzaría a interesarles, de una manera más cercana, más directa, más ajustada, en lo que concierne, no a la relación sexual, sobre la cual no pueden decir gran cosa, sino al manejo del goce sexual. El enigma que representa a los ojos de algunos la sensibilidad de la pared vaginal, el carácter no diré insituable sino de alguna manera limítrofe del goce femenino, todos los enigmas que aparecen — no se sabe por qué — cuando se estudia la sexualidad femenina, lograrían armonizar mucho más fácilmente con la topología que intentamos aplicar aquí.

No forma parte de nuestro tema estudiarlo en detalle. Lo importante es que algo aquí se parece a la Cosa, esa Cosa que hice hablar en su tiempo con el título "La Cosa freudiana". Por eso le damos rasgos de mujer cuando en el mito la llamamos la Verdad. Solo que no hay que olvidar, y ese es el sentido de estas líneas en el pizarrón, que la Cosa seguramente no es sexuada. Es probable que esto sea lo que permite que hagamos el amor con ella, sin tener la menor idea de lo que es la Mujer como Cosa sexuada.

Lo que acabo de enunciar quizá nos permita introducir, dada la hora, los dos sentidos en los que puede estudiarse la sublimación. Si me ocupé en mi seminario sobre la ética de dar un lugar importante al amor cortés, fue porque este me permitía plantear que la sublimación concierne a la mujer en la relación amorosa a costa de constituirla en el nivel de la Cosa. Como lamentablemente no retomaré todo esto este año, será necesario, para que puedan captar su dimensión, que se remitan al largo estudio que entonces hice del amor cortés. Me esforzaré para que tengan bastante rápido el texto, que es muy esclarecedor y que será muy ventajosamente releído a la luz de las fórmulas que puedo finalmente dar ahora en su carácter absoluto.

Al estudiar el ritual del acercamiento, los estadios de gradus, si me permiten decirlo así, hacia un goce administrado, pero también casi sacralizado, no es uno de los aspectos menos divertidos del asunto ver la torpeza — que no puedo llamar conmovedora porque es simplemente repugnante — con la cual toman esto las personas que están en los lugares donde se concentra el amontonamiento de esos textos que sin duda ya no interesan a nadie, personas que son irreductiblemente profesores, es decir, que viven en condiciones que todos nosotros conocemos cuando los vamos a visitar, y cuyo símbolo mayor dio Anatole France muy bellamente con el título *El maniquí de mimbre*. Sería en el sentido inverso. Una

especie de estupor, de aturdimiento los atrapa. *Dios mío* — dicen — *esa gente que en esa época, en la oscuridad de la Edad Media, era tan poco refinada* — piensen cuán menos refinada que el profesor en cuestión y su señora —, *¿cómo habían podido imaginar homenajes tan exaltados a todas esas mujeres que nos cantan los poetas, y que tienen todas, todas, el mismo carácter?*

Evidentemente, tienen todas el mismo carácter. Y eso también es un representante de la representación. Ellas son como las Venus prehistóricas, tienen todas el mismo carácter. Esto no significa que esas mujeres no existieran ni que los poetas no les hicieran el amor en función de sus méritos.

Muchas otras cosas desconcertaban a los profesores, incluso el hincapié hecho en la prueba, la crueldad, mil cosas más de este tipo.

Me entretuve hablando del amor cortés durante dos años y medio, y espero que también quienes me escuchaban entonces se hayan entretenido. Intentaré pasarlo en limpio de un modo transmisible.

En todos los casos, el amor cortés, o por lo menos lo que nos queda de él, es un homenaje que rinde la poesía a su principio, a saber, el deseo sexual. En otras palabras, más allá de que se diga en el texto de Freud que, fuera de técnicas especiales, el amor solo es accesible con la condición de ser siempre estrechamente narcisista, el amor cortés es la tentativa de ir más allá.

Solo que está la otra vertiente, la relación de la sublimación con lo que se llama la obra de arte.

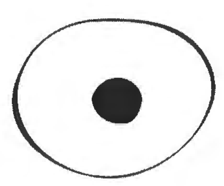
Freud explica que la sublimación produce la satisfacción misma de la pulsión, y esto en una producción que se caracteriza por la estima que le da lo social. Esta característica sigue, después de todo, sin ser explicada en absoluto, salvo por la hipótesis de la diversión. ¿Por qué diablos nos aficionamos a algunas de las cosas que se nos ofrecen al bolsillo en forma de novelas, cuadros, poesías y cuentos? Pues bien, sería justamente para no ocuparnos de nuestros problemas, que son mucho más importantes. La cosa tomada desde esta perspectiva parece sin salida.

Hoy no bosquejaré la salida para no precipitarlos demasiado en lo que introduciré la próxima vez. Solamente les diré que la relación de la sublimación con el goce, en la medida en que es goce sexual, puesto que de eso se trata, solo se explica por lo que llamaré literalmente la anatomía de la vacuola.

Por eso tracé a la derecha algo circunscrito que representa la vacuola.

Imaginen por un momento esta vacuola como lo que tiene de aparato auditivo uno de esos animálculos que llamamos, no sé por qué, *primitivos*, cuando no hay nada que sea más primitivo que cualquier otra cosa. Tomen

una dafnia. Se parece a un minúsculo camarón, pero mucho más simple. Se encuentra en todas las corrientes de agua. En no sé qué que le sirve de órgano auditivo, pero a la vez vestibular, es decir, equilibrante, la dafnia tiene lo que se llama un otolito.



El objeto a *en la vacuola del goce*

Sé todo esto porque me informé después que el artículo de un psicoanalista — la próxima vez les diré cuál — atrajera mi atención sobre el tema. La cosa se vuelve muy divertida si en el lugar del otolito ponen un pedacito de metal, y a continuación juegan con imanes alrededor. Esto la hace gozar, cosa que solo se puede suponer por las actitudes diversamente extraordinarias que asume. Es por entero un hombre en su vida moral.

El objeto *a* desempeña este papel respecto de la vacuola. En otras palabras, es lo que cosquillea en el interior de *das Ding*. Eso es. Es lo que constituye el mérito esencial de todo lo que se llama obra de arte.

He aquí lo que quise indicarles como introducción a la próxima vez.

La cosa merece ser detallada porque el objeto *a* tiene más de una forma, como enuncia Freud expresamente en su análisis de la pulsión, diciendo que el objeto puede ser muy variable, se proyecta. Sin embargo, llegamos a enunciar cuatro — el objeto oral, el objeto anal, el objeto escoptofílico, si se quiere, y el objeto sadomasoquista.

¿Cuál es ese? Digamos que a propósito de este la próxima vez les reserva sorpresas.

12 DE MARZO DE 1969

XV

39 DE FIEBRE

Pongo las cartas sobre la mesa. Hoy no daré mi seminario. Llámenlo como quieran, mi seminario, mi lección, en fin — mi asunto.

Vuelvo a empezar. Por algo primero no me escucharon, no estoy dispuesto a hablar alto, porque no estoy dispuesto a hablar en absoluto. Y por otra parte es lo que haré o, más exactamente, no haré. Mi intención es no hablarles hoy, lo que de algún modo me causa alivio. Puede que esté hasta la coronilla.

Pero, en fin, justamente, no causa alivio porque, como ven, estoy bastante cansado — por razones muy simples. Imaginen lo que quieran, una gripe de *Hong Kong*, algo así, durante el fin de semana, porque naturalmente un psicoanalista solo puede permitirse estar enfermo durante el fin de semana. En fin, el resultado es que no les hablaré hoy.

Por otra parte, había decidido decirles — *Escuchen, eso es, vine enfermo, el seminario, como lo llaman ustedes, no tendrá lugar hoy* —, y después, listo, irme.

Sería demasiado simple.

*

La última vez anuncié el placer que me procuraría escuchar algo que viniera como respuesta, que me volviera cierto testimonio de lo que les llega a ustedes de lo que intento esbozar este año.

Evidentemente muchas cosas me empujan a desearlo. En principio cierta sensación de lo que podría ser en última instancia lo que hago prosiguiendo lo que se fija, no se sabe de hecho muy bien por qué, como enseñanza. ¿Acaso esto tiene en verdad el marco de una enseñanza, aparte de desarrollarse en el perímetro de la Escuela Normal? No es seguro.

Y después, Dios mío, conviene decirlo hoy, ¿por qué habría tanta gente? Es en verdad un problema. Pero es preciso pensar que, pese a todo, debe de haber algo interesante. En todo caso, por cómo van las cosas no tengo ninguna razón para creer que el interés por lo que pasa aquí tenga largo alcance.

Esta semana — por fuerza no muy estimulante, ¿no es cierto?, muy pocas veces tengo 39 grados — me pregunté lo que pasaba aquí. Debo decir que, seguramente porque debe de haber algo poco estimulante en este estado, que aún perdura, me llevó dos días hacer una hipótesis de trabajo. Pensé que lo que hacía en este lugar, lo supieran ustedes o no, tiene en verdad todo el aspecto de un trabajo.

Quizá puedan vislumbrarlo por algunas cosas que dije este año.

Quizá les sorprenda la manera en que suelo hablarles cuando tengo mis papelitos, que miro más o menos. Hay muchos, seguramente demasiados, pero, en fin, tiene todas las características de lo que pasa sobre una mesa de trabajo, hasta sobre una cadena de producción. Los papeles vienen de alguna parte y terminarán transmitiéndose a otras. Y con eso, en efecto, pasa algo que cuando salgo me deja siempre bastante perplejo para interrogar, a veces con un poco de angustia, a quienes sé que pueden decirme algo que me interese. Ciertamente, hago al respecto algo que tiene en verdad el carácter de un trabajo, que se realiza con cierto material, algo construido, una producción.

Evidentemente es interesante ver cómo se hace. No es tan común tener la oportunidad de ver a alguien hacer su trabajo. Mi sensación es que a la mayoría de ustedes no puede más que escapárseles por completo aquello a lo que apunta este trabajo, eso a lo que está destinado. Y esto es aún más interesante.

Solo que el hecho de ver trabajar a alguien sin saber adónde va, para qué sirve, da una dimensión algo obscena de la cosa. Naturalmente, esto no es cierto para todo el mundo. Hay algunos que saben muy bien para qué sirve — en fin, para qué sirve a corto plazo. Puesto que estoy lanzando esta metáfora obrera, diré que mis patrones saben para qué sirve. O, inversamente, si quieren, que los que saben para qué sirve son mis patrones. Hay aquí quienes forman parte de la cosa. Trabajo para ellos.

Y después hay otros que están entre las dos clases y que, también ellos, tienen una idea de para qué sirve. De alguna manera, insertan el trabajo que hago aquí en otro texto o en otro contexto, que es lo sucede por ahora en el ámbito de lo que se llama la universidad. Me interesa mucho la cuestión. Quiero decir que hay algo en lo nuevo que pasa en la universidad estrechamente relacionado con lo que hago como trabajo.

Debido a esta temperatura y al parate que me impuso, tuve tiempo libre. Uno no puede saber cuán feliz se es al aprovechar los 39 grados, quiero decir, es posible ponerse habitualmente en posición horizontal. Es muy agradable. En fin, cuando la cosa se calma un poco, en cierto momento,

también se pueden consultar periódicos divertidos. Hay uno, como saben, que dirige el llamado Jean Daniel y se denomina *Le Nouvel Observateur*. Se lo denomina sin duda de este modo para hacer creer que hay novedad en lo observado. Cosa que sería erróneo esperar, como prueba algo que leí allí así, en posición horizontal, algo que, si mal no recuerdo, se llama "La jeunesse piégée" ["La juventud atrapada"]. No sé por qué, quizá debido a mis 39 grados, pero me puso furioso.

En primer lugar, el título, ¿no es cierto? Toda persona que utiliza la palabra *atrapada* debe saber que consideramos que su uso es repugnante — es una idea propia —, una manera de azuzar groseramente la angustia de castración, sobre todo cuando se habla a la juventud, por ahora. Me parece de pésimo gusto.

Y después, a fe mía, solo hay en este artículo cosas por supuesto, muy astutas, muy pertinentes. Tal vez no haya una sola que, al tomarla como frase, como indicación de justificación, legitimación de todo lo que quieran, ninguna frase contra la cual yo pueda seriamente elevar una oposición. Todo esto está muy bien. Resulta muy molesto que deje completamente de lado lo que está en juego.

Porque por supuesto no estoy contra ninguna de las formas, aunque sean la más extremistas, de lo que asocia por el momento a la protesta, como se dice, la protesta estudiantil, con las conjunciones más revolucionarias. Pero pienso que nada de esto escapa al eje de algo que se produce como consecuencia de hechos como estos.

La universidad no era capaz de cumplir su función, y de repente la cosa llegó a tal punto, a tal exceso, se cree, que por eso existió, digamos, *Mayo*. Se trata de un punto muy serio en cuanto a la interpretación de la cosa. La universidad era sin duda insuficiente respecto de cierto tiempo de gloria que pudo ser el suyo y de cierta función tradicional que respondió al empleo de diversas funciones relativas a la transmisión del saber, que han tenido distintas incidencias según las épocas.

Si nos ubicamos desde el punto de vista de la calidad, del brillo, del destello histórico, es verdad que no tomaba desde hacía algún tiempo un giro particularmente brillante, pero, en fin, había islotes que se sostenían aún muy bien. Se mostró insuficiente en cierto nivel porque ya no estaba a la altura debido a ciertas exigencias sociales. Habría que preguntarse si el hecho de que no estuviera a la altura, no de todas sino de algunas, no era a fin de cuentas intencional — quiero decir, tomando las cosas desde el ángulo del poder, no era algo reglado justamente para no causarle demasiado estorbo a este poder.

Es verdad, la evolución de la ciencia amenaza con plantear problemas completamente nuevos, inesperados, a las funciones del poder. La cosa se anunciaba quizá desde hacía algún tiempo. Sería verdaderamente un efecto de sentido retroactivo percibir que tal vez en función de esto la palabra *revolución* tomó otro sentido, un acento diferente del que siempre tuvo en la historia, donde las revoluciones, por definición, no son nuevas. Desde siempre los poderes solo han terminado por las revoluciones. Quizá no se percibió lo suficientemente pronto que la Revolución, con mayúscula, está ligada a algo nuevo que apunta hacia cierta función del saber y que lo vuelve, a decir verdad, poco manejable de la manera tradicional.

Para indicar pese a todo un poco lo que quiero decir con esto, lo retrotraeré a lo que había indicado recientemente, a la fascinación que puede producir lo que concierne a un trabajo que no se sabe qué quiere decir ni adónde conduce. La referencia que hice a la relación obrero/patrón para ejemplificar, como modelo supuesto, lo que motivaría la presencia de ustedes aquí, tiene también sus consecuencias. El patrón sabe lo que hace el obrero, en el sentido de que le reportará beneficios, pero no es seguro que tenga una idea más clara que el obrero del sentido de lo que hace.

Tomen la cadena de producción en Fiat o en otra parte. Hablo de la de Fiat porque ya la mencioné, aquí o en otro lado, y estuve allí. Experimenté vivamente, en efecto, la visión de gente ocupada en un trabajo sin saber en absoluto lo que hacía. A mí esto me causa vergüenza. A ustedes no, tanto mejor. Pero, en fin, me resultó muy molesto. Estaba justamente con el patrón, Johnny, como lo llaman, como lo llamo. Johnny también estaba manifiestamente... En fin, también estaba avergonzado. Cosa que se tradujo después en preguntas que me planteó y que tenían todas la intención aparente, destinada a disimular su embarazo, de hacerme decir que sin duda ellos estaban más felices allí con él que en Renault.

No me tomé en serio esta pregunta que solo interpreté, como ven, como un desplazamiento, o tal vez una manera de evitar mi pregunta — *Finalmente, ¿para qué sirve todo esto?* No es que yo diga que el capitalismo no sirve para nada. No. El capitalismo sirve justamente para algo, y no deberíamos olvidarlo. Son las cosas que produce las que no sirven para nada. Pero eso es otro tema. Es justamente su problema. En fin, lo que le sirve de apoyo, y es una gran fuerza, debería aclararse con esto.

Esta fuerza juega en el mismo sentido que les decía hace un rato, va contra el poder. Ella es de otra naturaleza, y causa al poder grandes molestias. Allí también es evidentemente *nachträglich*, es a posteriori cuando debe verse el sentido de lo que pasa. El capitalismo cambió por completo

las costumbres del poder. Estas se han vuelto tal vez más abusivas, pero finalmente han cambiado. El capitalismo introdujo algo que nunca se había visto, lo que se llama el poder liberal.

Hay cosas muy simples de las que después de todo solo puedo hablar desde mi experiencia personal. Fíjense. Hasta donde llega la memoria del historiador, nunca se escuchó hablar de que se abandone un órgano de gobierno presentando la dimisión. Allí donde existen poderes auténticos, serios, subsistentes, no se renuncia, porque esto tiene consecuencias muy graves. O se trata de una simple manera de hablar. Renuncian, pero se los demuele a la salida. Llamo así a los lugares donde el poder es serio. ¿De dónde sale la idea de considerar como un progreso, e incluso liberal, las instituciones donde cuando alguien ha saboteado todo lo que tenía para hacer durante tres o seis meses y reveló ser un incapaz, no tiene más que presentar su renuncia, y no le pasa nada? Por el contrario, se le dice que espere para volver la siguiente vez. Esto nunca se vio en Roma, en los lugares donde la cosa iba en serio. Nunca se vio que presentara su renuncia un cónsul, ni un tribuno de la plebe. Hablando con propiedad, es algo inimaginable. Solo significa que el poder está en otro lado.

Es evidente, y todo el siglo XIX lo aclara, que si las cosas se desarrollan por esta función de la dimisión, es que el poder está en otras manos — hablo del poder positivo. El interés — el único — de la revolución comunista, hablo de la Revolución Rusa, es haber restituido las funciones al poder. Solo que vemos que no es algo fácil de sostener en una época en la que reina el capitalismo.

El capitalismo reina porque está estrechamente unido al ascenso de la función de la ciencia. Solo que incluso este poder, este poder camuflado, este poder secreto, y cabe agregar, anárquico — quiero decir dividido contra él mismo, y esto sin duda por ir de la mano del ascenso de la ciencia —, está ahora tan desconcertado que no da pie con bola, porque pese a todo del lado de la ciencia ocurre algo que supera sus capacidades de dominio. Entonces sería necesario que hubiera por lo menos algunas cabecitas que no olviden que resulta vana cierta asociación permanente de la protesta con iniciativas no controladas en el sentido de la revolución, porque incluso es lo que más le conviene al sistema capitalista.

No les estoy diciendo que sea necesario entrar en la reforma. La reforma, consecuencia indudable de la conmoción de mayo,[29] está exactamente

29. Véase nota 22 de la pag. 156.

encaminada a agravar sus efectos. Si tienen enseñantes insuficientes, se les darán en abundancia, y aún más insuficientes, estén seguros. La reforma hará que los efectos se agraven cada vez más. La cuestión es saber qué hacer respecto de este fenómeno.

Ciertamente no es posible oponerle una consigna, pero un proceso que a la larga eliminaría a los mejores a través de la protesta, que se impone a los mejores, tendría en efecto el resultado precisamente anhelado de cerrarle a estos mejores el camino interesante, esa coyuntura, ese acceso a un cambio, a un punto sensible, a un punto actual, relativo a la función del saber en su modo más subversivo. Porque no es evidentemente en el nivel de los clamores de agitación donde puede aguzarse, tratarse, producirse lo que provocaría un giro decisivo en alguna cosa.

No digo qué, y por las mejores razones, porque, justamente, no es posible decirlo. Pero solo en ese lugar puede presentarse una innovación, lo único nuevo en nombre de lo cual aparecería lo que establece la discusión de lo que se presentó hasta aquí como tal o cual filosofía, a saber, como función tendiente a poner orden, un orden universal, un orden unitario. Sería una innovación de este modo de relación con nosotros mismos que se llama el saber.

Esta trampa que consiste en rechazar y no hacer nada más es por ahora, hablando con propiedad, el inconveniente más importante. Supone para todo lo que existe, para todo lo que subsiste, la promesa asegurada de subsistir, y de la manera más enojosa.

Planteo esto para todo el que se haga ilusiones sobre lo que se llama el progreso.

Como fue una entrevista lo que dio lugar a ese artículo titulado "Jeunesse piégée", que sirvió de ocasión a lo que digo, no puedo más que otorgar a este entrevistado el título que corresponde a lo que siempre pensé de él, a saber, que su pensamiento no va más lejos, objetivamente, que el de un bufón.

Esto es bastante grave. Se trata después de todo del testimonio de un hombre que vivió lo suficiente para testificar de alguna manera sobre los dos períodos comprendidos entre las dos guerras. El que atañe a las dos precedentes lo viví con Giraudoux, Picasso y los otros surrealistas, y el único original era Giraudoux. O sea que no me divertí mucho.

Picasso existía desde mucho antes. Más allá de lo que se piense, los surrealistas eran una repetición. Todo lo que constituyó su nervio ya había existido antes de 1914, cosa que proyectó ese no sé qué de irreductiblemente insatisfactorio en su presencia entre 1918 y 1939. Se observará

que fui su amigo y que nunca firmé nada con ellos, lo que no impidió a un pequeño crápula canadiense llamado L* advertirlo, y valerse de esta raíz surrealista, no sé por qué, para iniciar al público de Saskatchewan sin duda. También estaba Parcheminey, tipo muy especial del primer equipo con el que se me asoció, que se aferraba bastante a la cuestión. Le dije expresamente que no había motivos para tenerlo en cuenta, puesto que yo mismo me había ocupado de no sellar en ningún grado mi lazo. Pero esto no le impidió escribir *Lacan et les Surréalistes*. Imposible alimentar el error con más precisión.

Después está el nuevo período entre dos guerras, entre dos guerras fracasadas puesto que el fin no está allí. Es lo que los estorba, allí está el vencimiento. El poder capitalista, ese singular poder cuya novedad les ruego que evalúen, necesita una guerra cada veinte años. No fui yo quien inventó esto, ya otros lo señalaron. Esta vez no puede hacerla, pero, en fin, llegará de todos modos. No puede hacerla, y mientras tanto está muy molesto.

En fin, en este período entre dos guerras mundiales estuvo Sartre, quien no era más divertido que el resto. Entonces, a mí no me conmovió. Nunca dije nada al respecto, pero, en fin, resulta curioso que se experimente la necesidad de alentar tanto a estos jóvenes a precipitarse contra los obstáculos que se les ponen delante, en suma, a ir al matadero, y un matadero completamente mediocre.

Ciertamente resulta muy bonito ir contra los bedeles musculosos, porque apruebo eso que se llama el coraje. El coraje no es un gran mérito. Nunca noté que el coraje físico cause problemas. Sobre todo carece de interés. En esta oportunidad precipitarse contra los obstáculos que se les presentan es exactamente actuar como el toro. Se trataría justamente de pasar más allá de donde hay obstáculos. En todo caso, no interesarse especialmente en los obstáculos.

Hay en todo esto una verdadera tradición aberrante. Se empieza diciendo, por ejemplo, que con el correr de los siglos las filosofías no han sido más que ideologías, a saber, el reflejo de la superestructura, de las clases dominantes. Entonces, la cuestión está decidida, no tienen ningún interés, es preciso apuntar a otro lado. De ninguna manera. Seguimos luchando contra ideologías en tanto que ideologías. Para eso están allí. Es muy cierto que siempre hubo, naturalmente, clases dominantes o gozantes, o las dos, y que estas han tenido sus filósofos, que estaban para ser insultados en lugar de ellas. Cosa que se hace, es decir, se sigue la consigna. De hecho, no es del todo exacto, ¿no?

Kant no representa a la clase dominante de su época. Kant es aún no solo perfectamente admisible, sino que harían bien en tomarlo como ejemplo, aunque solo sea para intentar comprender un poquito lo que les estoy contando sobre el objeto *a*, más exactamente lo que vendrá al respecto.

*

La última vez les hablé de la sublimación. Entonces, evidentemente no es necesario permanecer allí. No es casual, pese a todo, que haya en este punto una breve suspensión o un breve suspenso, como quieran.

Intenten describir las relaciones de esta copresencia — ¿vista del lado de ustedes?, ¿del mío? La pregunta se plantea. Pongámosla del lado de la sublimación.

Es mejor, en todo caso, ponerla aquí hoy, porque esto los ubica en la posición de polo femenino, lo cual no tiene nada de deshonroso, sobre todo en el nivel en que lo ubiqué, la más alta elevación del objeto.

Hay cosas que no subrayé la última vez, pero espero que haya buenas orejas, como por ejemplo la idea de que la sublimación es este esfuerzo para permitir que el amor se realice con la mujer, y no solamente — en fin, aparentar que eso sucede con la mujer.

Tampoco subrayé que en esta institución que es el amor cortés la mujer no ama, por lo menos en principio, porque no se sabe nada al respecto. ¿Se dan cuenta qué alivio? Por otra parte, a veces ocurre, en las novelas, que ella se inflama. Se ve también lo que sucede a continuación. Por lo menos en esas novelas se sabe adónde se va.

En fin, tal vez se realiza una sublimación. Lo digo porque era hora de decirlo antes que abordemos otra fase, que esbocé la última vez y que alcanza a la sublimación que está en el nivel pulsional. Esta desgraciadamente quizá nos concierne mucho más. Di su primer modelo con la función del cascabel, algo redondo con una cosita, el objeto *a*, que se agita fuertemente en el interior. Antes de esta entrada en escena, usemos pues formas más agradables.

Entonces, en el plano de la relación hombre/mujer, no debo temer que ocurran locuras del lado de mi audiencia. Sin embargo, estaría agradecido si ahora alguno quisiera ofrecerme un signo de escucha planteando una pregunta, ya sea a propósito de lo que acabo de decir, ya, cosa que me gustaría más, a propósito de lo que enuncio desde el comienzo del año. Me gustaría recibir una o dos preguntas en este terreno simpático al cual, como

ven, hago yo mismo el esfuerzo cortés de no faltar ni siquiera el día en que me encuentro sin fuerzas.

¿Quién quiere plantear preguntas?

No me inciten mucho al desaliento. Porque después de todo yo también podría verme tentado por la dimisión.

Por ejemplo, esos a los que llamé mis patrones, a saber, la gente para la que trabajo, no amenazan con su dimisión. Pero supongan que ocurra. Un día podría ocurrir. Pues bien, me contentaría con hacer mi trabajo ante esos, todos ustedes, que no son, en suma, psicoanalistas a mis ojos — en fin, desde mi punto de vista. Mi principal utilidad es dar a los psicoanalistas la sensación de que no pueden impedirme seguir haciendo mi trabajo. Aunque nadie me responde desde el campo de los no psicoanalistas, veo figuras muy interesantes en él. Conozco mi mundo, a pesar de todo.

Si ninguno de los que no son psicoanalistas me da nunca una respuesta, pero una respuesta que verdaderamente me divierta un poco... Supongan que un día logre ganarles a los psicoanalistas, logre mostrarles que creen que retirarse es el privilegio del analizante. Lo que resulta absolutamente abusivo de mi modo de trabajar para ellos es que hago en suma lo que hace el analizante. Ellos pusieron el trabajo definitivamente en manos del analizante, y se reservan la escucha. Uno de ellos, en las últimas noticias, invita — *Vengan a escucharme escuchar. Los invito a la escucha de mi escucha.*

Ahora quizá logre hacer tambalear algo del lado de ese terreno raro, estrechamente ligado en sus puntos vivos a la subversión de la función del saber. Pero no daré un seminario abierto. No me resulta muy serio.

Me interrogo acerca de la expresión *manipular el saber*, porque esta palabra *manipular* comienza a adquirir una extensión inquietante. Hay uno, un tipo que vale oro por otra parte, que vino a verme, lo que le hará muy bien. Naturalmente, en el primer encuentro conmigo ocurrieron cosas. Volvió la segunda vez, porque hay que ver a alguien por lo menos dos veces. Me dijo que la vez anterior *había manipulado*. Me rompí la cabeza, le pedí que se explicara, eso querría decir que yo lo había manipulado.

Siempre es interesante ver el deslizamiento de las palabras. La palabra *manipular* entró ahora en el vocabulario permanente por una especie de fascinación debida a que no se cree posible una acción eficaz sobre cualquier grupo sin *manipularlo*, y de una manera en lo sucesivo admitida, reconocida. Y, después de todo, no es seguro — como se dice, lo peor probablemente no falla — que efectivamente no sea así. Quizá sea eso, sí. Pero entonces que ser manipulado adquiera un valor activo es un punto de in-

flexión que les señalo. Si debe propagarse, si lo ven continuarse así, me advertirán.

En fin, sin duda no son las mejores condiciones para seguir con preguntas relativas al saber en el nivel en que ellas se presentifican en el psicoanálisis o en la medida en que el psicoanálisis puede aportar algo al respecto.

*

La última vez destaqué el libro de Deleuze sobre la *Lógica del sentido*, y esta vez le pedí a Jacques Nassif que les hablara de él, ya que a decir verdad no me asombra, sino, como se dice, me amarga la ausencia total de respuesta después de una provocación llevada también lejos.

No es manipulación, justamente. Hay otras maneras de operar. Pero este silencio total, esta ausencia total de respuesta a mis pedidos desesperados de un breve testimonio, al menos... Les dejo la posibilidad de un recuperatorio — me pueden escribir. El escrito viene después del oral. En fin, si un día a fin de año hago dos o tres sesiones a puertas cerradas, sepan que aparte de las personas que ya conozco, las personas que me hayan escrito tendrán un privilegio.

Nassif, ¿tiene aún el coraje después de esta sesión agotadora, al menos para mí, de tomar la palabra? Pues bien, es usted muy amable.

[*Sigue la exposición de Jacques Nassif.*]

19 DE MARZO DE 1969

XVI

CLÍNICA DE LA PERVERSIÓN

La captura del goce
La extimidad del objeto
Del Otro barrado a a minúscula
El perverso, defensor de la fe
Exhibicionismo y voyeurismo,
sadismo y masoquismo

Hoy propondré verdades primeras.

Aparentemente no es inútil volver sobre este terreno, y parece por otra parte difícil organizar esos campos de trabajo complementarios que nos permitirían entrar en consonancia con todo lo que se produce de contemporáneo y que está profundamente concernido por lo que permite adelantar, en el punto en que estamos, cierta etapa del psicoanálisis.

En el anteúltimo de nuestros encuentros, quedamos en que debía interrogarse la sublimación en su relación con el papel que en ella desempeña el objeto *a*. Estas palabras me mostraron que era, si no necesario, por lo menos ciertamente útil volver sobre lo que distingue esta función, y volver al nivel de la experiencia de la que salió, la experiencia psicoanalítica tal como se prolongó después de Freud.

En esta oportunidad me vi conducido a regresar a los textos que fueron instaurando lo que llamamos la segunda tópica. Seguramente se trata de un peldaño indispensable para comprender todo lo que yo mismo presenté como hallazgos allí donde Freud permaneció en la búsqueda. Ya señalé lo que significa en mi discurso la palabra *circare*, dar vueltas en círculo en torno de un punto central en la medida en que algo no está resuelto.

Hoy intentaré indicar cuán alejado permaneció hasta mi enseñanza el psicoanálisis de cierto punto vivo que formuló en todas partes la experiencia precedente. Se trata de la función del objeto *a*.

Lo que se esbozó al respecto en ciertas declaraciones no fue absolutamente depurado, resuelto, puesto a punto. No diremos que vamos a corregirlo, pero por lo menos ahora es posible edificar otros pasos.

1

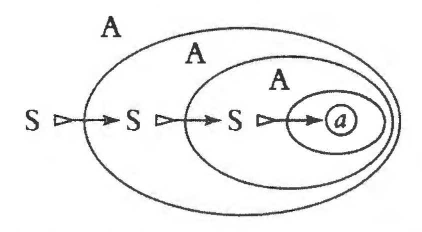
La obra de arte, para llamarla por su nombre, constituye hoy el objetivo de lo que enunciamos sobre la sublimación.

En el nivel en que Freud se aventura con una prudencia casi burda se obliga a sí mismo a no poder asirla más que como un valor comercial. Es algo que tiene precio, sin duda, un precio aparte, pero que desde que está en el mercado no se distingue completamente de cualquier otro precio.

Y hay que acentuar que este precio lo recibe de una relación privilegiada de valor con lo que aíslo y distingo en mi discurso como el goce — el goce considerado como ese término que solo se instituye por su evacuación del campo del Otro, y por eso mismo por la posición del campo del Otro como lugar de la palabra.

Ciertamente, la función del objeto *a* nos interesa en el nivel de la sublimación. Si el objeto *a* puede funcionar como equivalente del goce, es debido a una estructura topológica.

Para percibirlo, basta considerar la función por la que el sujeto ya no se funda, ya no se introduce más que como efecto de significante, y remitirse al esquema que repetí cientos de veces ante ustedes desde el comienzo del año, del significante como representante del sujeto para un significante que, por su naturaleza, es otro. Por eso, lo que lo representa solo se plantea como anterior a este otro, por lo que se necesita la repetición de la relación del S con este A como lugar de los significantes otros.

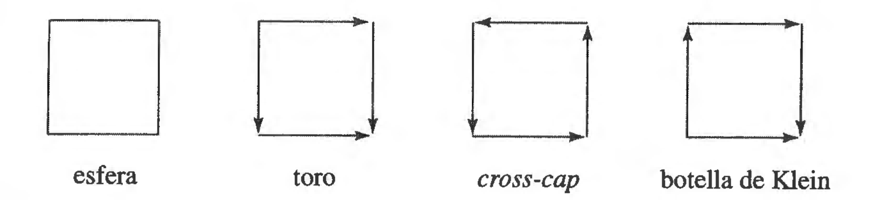


Esta relación deja intacto el lugar en que inscribí el *a*. No hay que tomarlo en absoluto como una parte. Todo lo que se enuncia de la función del conjunto, que hace del elemento mismo un conjunto potencial, justifica igualar este residuo, aunque distinto bajo la función del *a*, con el peso del Otro en su conjunto.

Él se encuentra en un lugar que designamos con el término *éxtimo*, conjugando lo íntimo con la radical exterioridad. Debe saberse que en la medida en que el objeto *a* es éxtimo, y exclusivamente en la relación que se

instaura a partir de la institución del sujeto como efecto de significante, determina por sí mismo en el campo del Otro una estructura de borde.

Nos resulta fácil ver las variaciones de toda estructura de borde. Esta puede optar, si me permiten, por reunirse ya sea como esfera, que es aparentemente la más simple de las estructuras topológicas, donde el borde así designado se reúne en un punto más problemático, ya en forma de toro, donde confluyen los dos bordes opuestos que se corresponden punto por punto en una doble línea vectorial, ya, por el contrario, bajo la forma del *cross-cap*, ya, por combinación de dos posibilidades, según la forma llamada de la botella de Klein.



Resulta fácil percibir el parentesco de estas cuatro estructuras topológicas con los objetos *a*. También hay cuatro. Tal como funcionan efectivamente en las relaciones que engendra el sujeto con el Otro en lo real, los cuatro objetos reflejan uno por uno las cuatro estructuras.

Indico ya mismo que solamente lo retomaré más tarde, porque primero pretendo reanimar para ustedes la función concreta que desempeña en la clínica el objeto *a*.

Antes de tener, posiblemente por métodos que elaboran su producción, la forma que hace poco calificamos de comercial, el objeto *a* está, en niveles precisamente ejemplificados por la clínica, en posición de funcionar como lugar de captura del goce.

Ahora daré un salto e iré derechito a un punto nodal del tema sobre el que mis primeras palabras de hoy daban quizá más rodeos.

2

Muy pronto en los enunciados teóricos de Freud apareció la relación entre la neurosis y la perversión. ¿Cómo atrajo de alguna manera la atención de Freud?

Freud se introducía en este campo con pacientes neuróticos, sujetos con todo tipo de perturbaciones, y cuyos relatos tendían más bien a conducirlo al campo de una experiencia traumática, como le pareció al comienzo. Sin embargo, resultó problemático lo que de algún modo albergaba esta experiencia en el sujeto aparentemente traumatizado, y se introdujo la cuestión del fantasma, que es el nudo de todo lo que concierne a esta economía para la cual Freud creó la palabra *libido*.

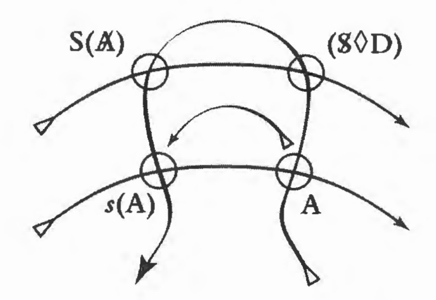
Sin embargo, ¿debemos seguir fiándonos enteramente de que estos fantasmas neuróticos nos permitirían reclasificar la perversión, transformarla desde fuera a partir de una experiencia que no proviene de los perversos? En la misma época — ¿necesito recordar los nombres de Krafft-Ebing y de Havelock Ellis? — se presentaba de modo descriptivo el campo llamado de las perversiones sexuales.

Este primer abordaje ya era después de todo de orden topológico. Puesto que se decía que la perversión era el reverso de la neurosis, ya algo se presentaba como el anuncio de estas superficies que tanto nos interesan, de lo que sobrevive cuando un corte las separa.

La neurosis aparecía entonces quizás algo rápidamente como una función superpuesta a la perversión, como reprimiéndola al menos por un lado, como una defensa contra la perversión. Pero de inmediato, simplificada de este modo, la cosa pareció no resolverse en absoluto.

¿No es claro, no lo fue de inmediato, que no podría resolverse nada destacando solamente en el texto de la neurosis un deseo perverso? Aunque esto forme parte del deletreo, del desciframiento de este texto, en ningún caso es en este plano donde el neurótico encuentra en la cura su satisfacción. Igualmente, al abordar la perversión misma, de inmediato pareció que esta no presentaba respecto de la estructura menos problemas — y defensas, llegado el caso — que la neurosis.

Mirando la cosa con algo de distancia, todo esto concernía a referencias técnicas cuyos atolladeros, después de todo, parece que solo dependían de un relativo engaño sufrido por la teoría en relación con el terreno mismo al que hay que acomodarse, ya sea en el neurótico o en el perverso. En cambio, si consideramos las cosas desde el nivel que nos permitió articular el retorno a esta tierra firme de que todo lo que pasa en el análisis debe remitirse al estatuto del lenguaje y a la función de la palabra, obtenemos ese punto de referencia que establecí cierto año con el título *Las formaciones del inconsciente*.



Por algo partí de la que parece la formación más alejada de lo que nos interesa en la clínica, a saber, el chiste. A partir del chiste construí este grafo que, no por no haber mostrado aún a todos sus alcances, resulta en este caso menos fundamental.

Como todos saben y pueden ver, está hecho de la red de tres cadenas, dos de las cuales se encuentran ya marcadas, si no elucidadas, por fórmulas que en algunos casos se han comentado mucho. En particular, el (\$ ◊ D) marca como fundamental la dependencia del sujeto respecto de lo que con el nombre de demanda ha sido fuertemente separado de lo que atañe a la necesidad. La forma significante, los desfiladeros del significante, como me expresé, especifican la demanda, la distinguen y no permiten de ninguna manera reducir su efecto a un simple apetito fisiológico. Esto se exige de aquí en más — pero se encuentra esclarecido por este medio — por el solo hecho de que estas necesidades solo nos interesan en nuestra experiencia en la medida en que su posición equivale a una demanda sexual.

Las otras uniones, las del significado proveniente del A como tesoro de los significantes, no constituyen en este momento más que un simple recordatorio.

Quiero proponer un punto que, por otra parte, nunca vi que lo distinguiera nadie.

Es cierto que estas tres cadenas solo pueden suponerse, instaurarse, fijarse en la medida en que hay significante en el mundo, que el discurso existe, que atrapa cierto tipo de ser que solo se llama hombre, o ser hablante, a partir de la existencia de la concatenación posible como constituyente de la esencia misma de estos significantes. Sin embargo, se puede caracterizar el piso inferior con la categoría que distingo como lo simbólico. Encuentran esta función simbólica aquí, con la posibilidad de retorno rápido que procura el enunciado del más simple discurso. En este nivel fundamental sostenemos que no hay metalenguaje, que nada simbólico podría

edificarse más que por el discurso normal. En la cadena superior, en cambio, vemos que se trata precisamente de los efectos de lo simbólico en lo real. Asimismo el sujeto, que es su primer y mayor efecto, solo aparece a nivel de esta segunda cadena.

Si queda algo aquí que, aunque tratado siempre en mi discurso, y particularmente este año, no ha alcanzado aún su plena dimensión — puesto que allí está el objeto, y que a partir de allí avanzo —, es lo que ocurre con esto, S(Ⱥ). Este es el significante por el cual aparece la profunda incompletud de lo que se produce como lugar del Otro, o, más exactamente, lo que en este lugar traza la vía de cierto tipo de señuelo completamente fundamental. El lugar del Otro evacuado del goce no es tan solo lugar limpio, círculo quemado, lugar abierto al juego de roles, sino algo que en sí mismo está estructurado por la incidencia significante. Esto es precisamente lo que introduce esta falta, esta barra, este hiato, este agujero, que se distingue con el título de objeto *a*.

Esto es lo que quiero que perciban ahora mediante ejemplos tomados de la experiencia a la que recurre Freud mismo cuando se trata de articular lo que ocurre con la pulsión.

3

Freud subrayó profusamente en la experiencia la importancia de la pulsión oral y de la pulsión anal, pretendidos esbozos, llamados pregenitales, de algo que alcanzaría la madurez colmando no sé qué mito de completud prefigurado por lo oral, no sé qué mito de don, de producción de un regalo, prefigurado por lo anal.

¿No es raro que después de haber acentuado tanto estas dos pulsiones fundamentales se aleje mucho de ellas, por lo menos en apariencia, y que sea con la ayuda de las pulsiones escoptofílica y sadomasoquista como articule el montaje de la fuente, el empuje, el objeto y el fin?

Adelanto a boca de jarro que la función que desempeña el perverso está lejos de fundarse en un desprecio hacia el otro, el *partenaire*, como se sostuvo mucho tiempo, como ya nadie se atreve a sostener desde hace algún tiempo, y principalmente debido a lo que enuncié al respecto. Habrá que calificar esta función de una manera mucho más rica. Para que lo perciban, por lo menos un auditorio como el que tengo delante de mí, que es heterogéneo, articularé que el perverso se dedica a tapar el agujero en el Otro. Para

realzar las cosas, diré que hasta cierto punto es partidario de que el Otro existe. Es un defensor de la fe.

Asimismo, deteniéndose un poco más en las observaciones con esta luz que hace del perverso un singular auxiliar de Dios, verán cómo se aclaran rarezas presentadas por plumas que calificaré de inocentes. Vemos por ejemplo en un tratado de psiquiatría, por cierto muy bien hecho respecto de observaciones que compara, que un exhibicionista no se muestra en sus jugueteos solo ante las muchachas, también lo hace ante un altar.

Ciertamente no es con tales detalles como algo puede aclararse. En principio, es preciso haber podido percibir, cosa que ya se hizo aquí hace mucho tiempo, la función aislable de la mirada en todo lo que concierne al campo de la visión, a partir del momento en que estos problemas se plantean a nivel de la obra de arte.

No resulta fácil definir lo que es una mirada. Se trata incluso de algo que puede muy bien sostener una existencia y devastarla. Yo vi en un momento a una muchacha para quien esta cuestión, junto a una estructura de la que no es necesario que indique nada más aquí, llegó propiamente a acarrear una hemorragia retiniana con secuelas duraderas.

Nos preguntamos por los efectos de una exhibición, a saber, si causa temor o no al testigo que parece provocarla. Nos preguntamos si está en la intención del exhibicionista provocar este pudor, este espanto, esta repercusión, eso violento o complaciente. Pero no reside en esto lo esencial de la pulsión escoptofílica, cuyo aspecto calificarán como quieran, activo o pasivo, les dejo la elección — aparentemente es pasiva, puesto que da a ver. Lo esencial es, propiamente y ante todo, hacer aparecer en el campo del Otro la mirada.

¿Y por qué si no para evocar la huida, lo inasible de la mirada en su relación topológica con el límite que impone al goce la función del principio de placer?

El exhibicionista vela por el goce del Otro.

¿Qué ocasiona aquí el espejismo, la ilusión, y sugiere la idea de que hay desprecio hacia el *partenaire*? Es haber olvidado que, más allá del sostén particular que este da al otro, está la función fundamental de ese Otro que se encuentra siempre allí, bien presente, cada vez que opera la palabra, la función del lugar de la palabra donde todo *partenaire* está incluido, la función del punto de referencia donde la palabra se plantea como verdadera.

En este campo del Otro, en la medida en que se encuentra desierto de goce, el acto exhibicionista se plantea para hacer surgir allí la mirada. Se ve entonces que no es simétrico lo que ocurre con el voyeur.

En efecto, lo que importa al voyeur — y a menudo por haber profanado, de alguna manera, todo lo que puede ser visto — es justamente interrogar en el Otro lo que no puede verse.

Lo que constituye el objeto del deseo del voyeur en un cuerpo esmirriado, una silueta de jovencita, es precisamente lo que solo puede verse con la condición de que ella lo sostenga en lo inasible mismo, en una simple ranura donde falta el falo. Basta que el niño se haya visto lo suficientemente maltratado como para que nada de lo que pudiera engancharse para él en este misterioso plano parezca atraer la atención de un ojo indiferente, y hete aquí que tanto más proyectará esta cosa relegada en él para restituirla en el Otro, para suplementar el campo del Otro, desconociendo incluso lo que allí oficia de sostén. Debido a esta ignorancia, el goce para el Otro, es decir, el fin mismo de la perversión, en cierta medida se escapa.

Además, esto demuestra en primer lugar que ninguna pulsión es simplemente lo inverso de otra, que son disimétricas, y también que lo esencial es la función de un suplemento, de algo que a nivel del Otro interroga lo que falta al Otro como tal, y que lo arregla.

Aquí resultan ejemplares algunos análisis, y siempre los más inocentes.

Después de haber lanzado la última vez la duda sobre una falta de seriedad de cierta filosofía, me resulta imposible no recordar también lo que notablemente ella anticipa cuando analiza la función del voyeur que mira por el agujero de la cerradura lo que verdaderamente no puede verse. Nada puede hacerlo caer de más alto que ser sorprendido capturando esta ranura. Por algo a una ranura se la llama *ojo*, incluso *luz*. Su reducción a la posición humillada, hasta ridícula, no se vincula en absoluto con el hecho de que él está justamente más allá de la ranura, sino que obedece a que otro pueda atraparlo en la postura de quien, de tan seguro que está de sí mismo, no ve nada, postura que no rebaja la posición de pie más que desde el punto de vista del narcisismo. Encontrarán fácilmente en una página de *El ser y la nada* este análisis que tiene algo de imperecedero, sea cual fuere la parcialidad de lo que allí se deduce en cuanto al estatuto de la existencia.

El siguiente paso no es menos interesante. ¿Cuál es entonces el objeto *a* en la pulsión sadomasoquista?

Se cree hallar la clave del sadomasoquismo en el juego con el dolor, para enseguida retractarse y decir que después de todo solo es divertido si el dolor no llega muy lejos. Esta suerte de ceguera, de señuelo, de falso horror, de prurito acerca de la cuestión, refleja de alguna manera el nivel en que permanece todo lo que se practica en el género. ¿No es, de hecho, la máscara gracias a la cual escapa lo relativo a la perversión sadomasoquista?

¿No les parece que destacar la prohibición propia del goce debe, allí también, permitirnos reubicar en su lugar lo que está en juego?

Tal vez les parezca demasiado osado, hasta una especulación muy poco propicia para una *Einfühlung*, y con razón, porque a ustedes, mayoritariamente, sin excepción, y más allá de lo que crean, se les escapa lo que atañe a la perversión, a la verdadera perversión. No por soñar con la perversión son perversos. Soñar con la perversión, sobre todo cuando se es neurótico, puede servir para algo completamente distinto, para sostener el deseo, lo cual es muy necesario cuando se es neurótico. Esto no autoriza en absoluto a creer que se entiende a los perversos.

Basta haber tratado a un exhibicionista para percibir que no se entiende nada de lo que aparentemente, no diré lo hace gozar, puesto que no goza — aunque goza, pese a todo, con la sola condición de dar el paso que acabo de mencionar, a saber, que el goce del que se trata es el del Otro.

Naturalmente, hay un hiato. Ustedes no son cruzados. No se dedican a que el Otro, es decir, no sé qué de ciego, y tal vez de muerto, goce. Pero al exhibicionista esto le interesa. Es así, es un defensor de la fe.

Para atraparlo, me dejé llevar a hablar de *cruzado* [*croisé*], de *creer* [*croire*] *en el Otro*, de la *cruz* [*croix*]. Las palabras francesas se encadenan así, toda lengua tiene sus ecos y sus encuentros. *Croa-croa* [*Croan-croan*], como expresaba también Jacques Prévert.

Las cruzadas existieron. Eran también por la vida de un dios muerto. Significaban algo tan interesante como saber lo que constituye desde 1945 el juego entre comunismo y gaullismo. Tuvieron consecuencias muy importantes. Mientras los caballeros se implicaban en una cruzada, el amor podía volverse civilizado en los lugares que ellos abandonaban, mientras que, cuando estaban en otra parte, encontraban la civilización, es decir, el alto grado de perversión que iban a buscar, y al mismo tiempo arrasaban con todo. Bizancio no se recuperó de las cruzadas. Debe prestarse atención a estos juegos, porque es algo que todavía puede suceder, incluso ahora, en nombre de otras cruzadas.

Pero volvamos a nuestros sadomasoquistas, que, justamente, están siempre separados.

En la pulsión escoptofílica, como señalé, hay uno que logra lo que se propone, a saber, el goce del Otro, y otro que solo está allí para tapar el agujero con su propia mirada, sin conseguir que el otro vea siquiera un poquito más lo que es. Ocurre más o menos lo mismo en la relación entre el sádico y el masoquista, siempre que se perciba dónde está el objeto *a*.

Resulta raro que no se note aquí una función esencial cuando vivimos

en una época en la que resucitamos muy bien todas esas prácticas. Hubo un tiempo en que el asunto desempeñaba en un alto grado un papel en los medios judiciales, ahora se lo deja en manos de operadores que lo practican en nombre de no sé qué locura, del género por el bien de la patria o de la tropa. Ya después de la guerra, la última en su tipo, donde habían pasado bastantes cosas, se prolongó un poco el placer sobre las tablas mostrándonos simulacros, algunos jueguitos escénicos. En resumen, es raro que no se perciba la función esencial que desempeña en este nivel la palabra, la confesión.

Los juegos sádicos no son simplemente interesantes en los sueños de los neuróticos, es posible asimismo ver qué pasa allí donde se producen. Por más que siempre haya razones para hacer esto o aquello, sabemos muy bien lo que debe pensarse de las razones, estas son secundarias en comparación con lo que pasa en la práctica. Siempre se gira efectivamente en torno de algo donde se trata de despojar a un sujeto — ¿de qué? De lo que lo constituye en su fidelidad, a saber, su palabra.

Quizá se piense que pese a todo esto tiene algo que ver con el problema. Se lo digo de inmediato, la palabra no es aquí el objeto *a*, sino que es una aproximación, para encaminarlos. Sin embargo, abordar la cuestión desde esta perspectiva favorece mucho el malentendido porque tiende a instituir lo que justamente yo rechazo, a saber, una simetría entre el masoquista y el sádico.

Ciertamente el masoquista florido, el bello, el verdadero, Sacher Masoch mismo, organiza todo de manera de ya no tener la palabra. ¿Cómo puede estar tan interesado en esto? Expliquémonos. Se trata de la voz.

Lo esencial de la cosa es que el masoquista haga de la voz del Otro, por sí solo, eso que va a garantizar respondiendo como un perro. Esto lo aclara el hecho de que justamente buscará un tipo de Otro que pueda ser cuestionado en este punto de la voz, la querida madre, por ejemplo, como lo ilustra Deleuze, de voz fría y atravesada por todas las variantes de lo arbitrario. Esa voz que él quizás escuchó más de la cuenta en otra parte, del lado de su padre, completa y tapa aquí también el agujero.

Solo que hay algo en la voz que está más precisado topológicamente, porque en ningún lugar el sujeto está más interesado en el Otro que por este objeto *a*. Por eso la comparación topológica que aquí se ilustra, la del agujero en una esfera, pide ser corregida, en la medida en que esta esfera no es tal, ya que precisamente en este agujero es donde ella misma se repliega.

Un examen algo atento de lo que ocurre a nivel de ciertas estructuras orgánicas, especialmente del aparato vestibular o de los canales semicirculares, nos lleva a esas formas radicales de las que ya les di hace quince días una idea general recurriendo a uno de los animales más primitivos, la dafnia. Agreguemos el crustáceo llamado palemón, bonito nombre lleno de ecos míticos. Pero que esto no nos distraiga de que el animal, cuando está despojado de la parte exterior de sus aparatos, como lo está en cada una de sus mudas, se obliga — y con razón, si no no podría moverse de ninguna manera — a reponer en ese hueco abierto al exterior, que no por inscribirse en su nivel animal deja de ser una oreja hecha y derecha, algunos granitos de arena, con el objeto de que le hagan cosquillas ahí dentro.

Resulta estrictamente imposible concebir lo que ocurre con la función del superyó si no se comprende — no es el todo, pero es uno de sus resortes — lo que ocurre con la función del objeto *a* realizada por la voz como soporte de la articulación significante, la voz pura en la medida en que está, sí o no, instaurada en el lugar del Otro de una manera que es perversa o que no lo es.

Cierto masoquismo moral solo puede fundarse en este extremo de la incidencia de la voz del Otro, no en la oreja del sujeto, sino en el nivel del Otro, que él instaura como completado por la voz. A la manera en que hace poco vimos que goza el exhibicionista, el eje de gravedad del masoquista se juega en el nivel del Otro y de la remisión a él de la voz como suplemento, no sin que sea posible cierta irrisión, que aparece en los márgenes del funcionamiento masoquista.

Basta haber vivido en nuestra época para saber que hay un goce en esta remisión al Otro de la función de la voz, y tanto más cuanto que este Otro tiene menos valor, menos autoridad. De algún modo, esa forma de rapto, de robo del goce, puede ser, de todos los goces perversos imaginables, el único que se logre plenamente.

Ciertamente no ocurre lo mismo con el sádico. Él también intenta, pero de manera inversa, completar al Otro quitándole la palabra e imponiéndole su voz, pero en general falla. Baste en este sentido referirse a la obra de Sade, donde es verdaderamente imposible eliminar de la palabra, de la discusión, del debate, la dimensión de la voz.

Se nos cuentan los excesos más extraordinarios ejercidos sobre víctimas cuya increíble supervivencia nos sorprende. Pero no hay uno de esos excesos que no solo no sea comentado sino fomentado por una orden. Lo más sorprendente es que no provoca ninguna revuelta. Pero, después de todo, también nosotros hemos podido constatar por ejemplos históricos que las cosas pueden ocurrir de este modo. En esos rebaños empujados a los hor-

nos crematorios, aparentemente nunca se vio a nadie que de golpe empezara simplemente a morder la muñeca de un guardián.

El juego de la voz encuentra aquí su pleno registro. Solo que el goce, exactamente como en el caso del voyeur, escapa. Su lugar está enmascarado por esta sorprendente dominación del objeto *a*, pero el goce no está en ninguna parte. Claramente el sádico no es más que el instrumento del suplemento dado al Otro, pero que en este caso el Otro no quiere. No quiere, pero obedece de todos modos.

Tal es la estructura de estas pulsiones, en la medida en que revelan que un agujero topológico es capaz de fijar por sí solo toda una conducta subjetiva. Como ven, todo lo que se forja en torno a pretendidas *Einfühlungen* perfectamente merece ser relativizado.

4

Como elaborar todo esto era delicado, me llevó mucho tiempo, y la hora avanzó. Me contentaré entonces con anunciar cuál es el problema del neurótico.

Se remitirán al artículo que titulé "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", que es indispensable para orientarse en lo que tiene de desviado todo lo que se dice en el texto freudiano a propósito de la identificación.

La vacilación es manifiesta a lo largo de sus obras, resulta clara en sus enunciados la contradicción sobre lo que llama *el reservorio de la libido*. Hace de ella ya el *Ich*, a saber, el narcisismo, ya el *Es*. Inseparable evidentemente del narcisismo, el *Ego* se halla en posición problemática. ¿Es en calidad de objeto ofrecido a la codicia del *Ello* como se introduce en cuanto instancia eficaz, de donde emanaría el interés depositado en los objetos? ¿O, por el contrario, es en calidad de objeto fomentado a nivel del *Ello* como el *Ego* lograría valorizarse secundariamente como semejante, como ocurriría también con ciertos objetos?

Esto nos lleva a plantear de modo radical, a replantear, todo el tema de la identificación.

Si el neurótico se encuentra confrontado con los problemas narcisistas, es solo en la medida en que él pretende ser el Uno en el campo del Otro. La idealización desempeña aquí un papel lógico primordial. Pero solo con esta observación, les sugiero al mismo tiempo que interroguen qué ocurre con

el narcisismo primario. ¿No es una imaginación? ¿No sufrimos nosotros por eso, con Freud, un efecto retroactivo figurado, incluso inexplicablemente falseado? ¿Acaso no le agregamos un poquito, justo lo necesario para caer en la trampa del neurótico?

La próxima vez intentaré mostrarles que es a nivel del narcisismo secundario, en su forma caracterizada como captura imaginaria, donde se presenta para el neurótico, de una manera completamente distinta de lo que ocurre en el perverso, el problema del objeto *a*.

Creemos poder pensar que hubo en alguna parte para el neurótico una relación, no de suplemento, sino de complemento con el Uno, y con eso investimos la pulsión oral. Sin embargo, y de manera muy notoria, con la sola condición de librarse de la fascinación del neurótico, la pulsión oral también se caracteriza por centrarse en torno de un tercer objeto que se sustrae, tan inasequible en su género como la mirada o la voz.

Con la ayuda de juegos de palabras, hacemos de ese famoso seno el regazo materno.[30] Pero tras el seno, y tan adherido como él al muro que separa al niño de la mujer, está la placenta.

Nos recuerda que, lejos de que el niño forme un solo cuerpo con el cuerpo de la madre, ni siquiera está encerrado en sus envoltorios, no es en absoluto un huevo normal, está quebrado, roto por ese elemento añadido a este envoltorio. Además ahora sabemos que debido a este elemento pueden jugarse todos los conflictos sobre la mezcla de sangres y la incompatibilidad de tal grupo con tal otro, que reemplazan a las discusiones bizantinas al respecto.

También parece que en el nivel de la pulsión es ineliminable la función de un tercer objeto que llamé placa — incluso colgante, porque volveremos a ver sus formas eminentes en todo lo que edifica la cultura, en la cosa colgada del muro y que engaña.

¿No es en efecto lo que aparece en la experiencia del neurótico? ¿Colmarla con el mito de una unidad primitiva, un paraíso perdido, aparentemente liquidado por el trauma del nacimiento, no es caer en lo que está justamente en juego en lo que ocupa al neurótico? En efecto, se trata para él de la imposibilidad de hacer encajar el objeto *a* en el plano imaginario, en conjunción con la imagen narcisista.

30. En francés: *giron maternel*; *giron* (regazo) en sentido figurado también significa "seno" (por ej. *rentrer dans le giron de l'Église*, esto es, "volver al seno de la Iglesia"). [N. de la T.]

Pueden encontrar los primeros trazos de esto ya perfilados de manera perfectamente clara en ese artículo, que retomaré para articularlo en detalle.

Ninguna representación soporta la presencia de lo que se llama *el representante de la representación*. Solo se ve aquí la distancia marcada por este término. No hay ninguna equivalencia de uno con el otro, del representante con la representación.

Por eso puedo indicar que todo esto se reordenará en la tercera línea del grafo, la que cruza las otras dos. Hablando con propiedad, es lo que de una concatenación simbólica se remite a lo imaginario, donde ella encuentra su lastre. En esta línea, en el grafo completo, encuentran el yo, el deseo, el fantasma, y finalmente la imagen especular, antes que llegue aquí, abajo a la izquierda, su remate, que solo se comprende por un efecto retroactivo. En este lugar, se inscribe la ilusión retroactiva de un narcisismo primario.

En torno de esto deberemos volver a centrar el problema del neurótico. También se trata de la manifestación del hecho de que el sujeto como neurótico está precisamente destinado al fracaso de la sublimación.

Así pues, si nuestra fórmula ($ ◊ *a*), S barrado, rombo, *a* minúscula, como fórmula del fantasma, debe ser utilizada como argumento en el plano de la sublimación, no puede serlo antes de plantear una crítica a toda una serie de implicaciones laterales sacadas de allí de manera injustificada, debido a que la experiencia de las incidencias del significante en el sujeto se realizó con los neuróticos.

Lo cierto es que esta experiencia no habría podido tener lugar de otra manera.

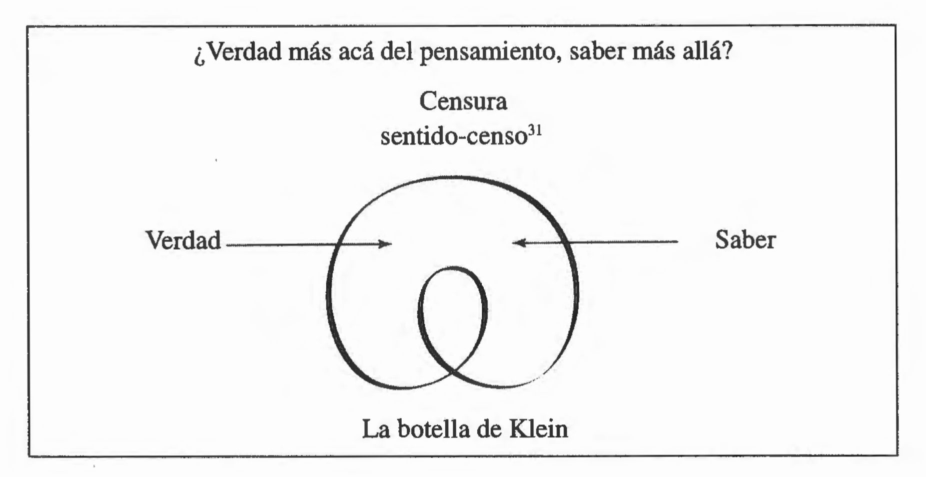
26 DE MARZO DE 1969

EL GOCE: SU REAL

XVII

PENSAMIENTO CENSURA

Terrorismo y libertad de pensamiento
"Cómo se reemplaza eso"
De Hegel a Freud
"No sé — lo que pienso"
Los efectos de nuestra ciencia



La botella de Klein

El período de vacaciones interrumpió nuestras palabras. Como ven, yo también me tomé mi tiempo para retomar.

Una vez planteado el tema de la sublimación, que tendremos que volver a enlazar con algunas precisiones, los dejé con la estructura de la perversión. Al respecto, indiqué que en la perversión el propio sujeto se ocupa de suplir la falla del Otro.

Se trata de una noción cuyo acceso no es evidente. En rigor, mis esquemas o mis nociones simplemente vuelven accesible, si se quiere, la definición, pero esta necesita cierta elaboración de la experiencia psicoanalítica.

31. Existe homofonía entre los términos *sens* (sentido) y *cens* (censo). [N. de la T.]

Entonces, semejante fórmula puede implicar un paso solo para quienes están familiarizados con mis términos. Ciertamente hay allí un problema, pero que no es privativo de mi enseñanza, ya que se trata de un factor común a toda ciencia a partir del momento en que comenzó a construirse.

No significa sin embargo que esto baste para autenticar como científica mi enseñanza, en la medida en que se esfuerza por remediar esa dejadez que, en nombre de una pretendida referencia a la clínica, siempre se remite para dar cuenta de esta experiencia a una función reducida a no sé qué olfato que, por supuesto, no se ejercería si no tuviera ya las coordenadas de una orientación producto de una construcción, y muy sabia, la de Freud. Se trata de saber si basta instalarse en ese lugar, y luego dejarse guiar por lo que se considera una aprehensión más o menos vivida de la clínica, pero que no es más que el lugar donde se implantan los más oscuros prejuicios.

Lo consideramos el sentido. En este sentido creo que debería aplicarse una exigencia censataria, como figura en el pizarrón. A saber, que los que se jactan de ello deberían tener que dar pruebas, además, de garantías suficientes. Hoy intentaré explicar por qué estas garantías deben tomarse de un lugar distinto que ese campo donde por lo general no se hizo nada para autenticar lo que se recibió de Freud respecto de lo que constituye la estructura de este campo, ni para intentar dar cuenta de él y continuarlo, que es lo mínimo que se exige.

Considero de este modo un libelo que fui uno de los primeros en conocer.

Su título por sí solo es tan deshonroso que no voy a pronunciarlo. Bajo la clave confesada de los autores, que declaran desde las primeras líneas ser dos analistas, la obra pretende hacer un balance execrable de lo que designan globalmente como la protesta. Después de esto, ya saben a qué atenerse. La regresión psíquica, la debilidad, el infantilismo sórdido de que darían pruebas todos los que, en calidad de lo que sea, se manifiestan en este registro — sabe Dios sin embargo cuánto se lo puede matizar— los conducen de este modo al nivel de lo que se es capaz de pensar en cierto marco de la experiencia psicoanalítica. La cosa no va más lejos.

No agregaré otra nota. Simplemente registro que la obra no proviene de nadie cuya figura se haya visto aquí en algún momento.

Es un hecho que incluso confirmé al interrogar a uno de mis alumnos más auténticos, de cuya participación en el asunto habría podido sospecharse. Debo decir que el solo hecho de plantear la pregunta ya tenía tal vez algo de ofensivo. Pero finalmente es preciso que responda desde donde estoy, y sostengo de la manera más firme que, entre los que, cuando sea,

aparecieron aquí para colaborar, responderme, ser, en el grado que sea, los asistentes de este seminario, no hay ninguno que no haya repudiado con horror la más ligera aprobación que hubiera podido dar a esta extravagante iniciativa, verdadero sometimiento a un pensamiento de máxima chatura.

Ventilo entonces de este modo las cosas, lo cual tampoco excluye que las personas que acabo de mencionar puedan tomar un rumbo que los aproxime a fin de cuentas a lo que se manifestó en el registro que señalé. Que no lo hagan y que, a propósito de la protesta, todo el psicoanálisis francés no siga a estos dos autores cuyo nombre conozco por algunos comentarios, y que no son poca cosa, que pertenecen a un eminente instituto que todo el mundo conoce, bien puedo jactarme de que esto se debe a mi enseñanza, de la que sin embargo no puede decirse que haya tenido éxito en el psicoanálisis.

Uno de los que creí tener que interrogar sobre su eventual participación en esta obra, sin que mis sospechas llegaran hasta el punto de creer que él no la repudiaría, es la misma persona que, en cierto vuelco de las aventuras o avatares de esta enseñanza, solo hablaba de terrorismo a propósito de lo que enuncio. Se creerá entonces que obedece al terrorismo que se desprende de mi enseñanza el que después de todo en el psicoanálisis francés — que salvo raras excepciones no se ha distinguido por una gran originalidad ni por una oposición particularmente eficaz a mi enseñanza, tampoco por su aplicación — ciertos discursos sean imposibles, y que sea preciso en verdad residir en un medio como el que existe, donde está incluso prohibido hojear algunas páginas que dejé publicar, para que semejantes enunciados se produzcan.

Muy pronto las conocerán. Si las menciono, es que tal semanario hecho en la computadora ya pone en evidencia en una página destacada el narcisismo que se imputa en esta obra a los contestatarios, por supuesto con un desconocimiento total de la renovación, debemos decirlo, que aporté de este término.

Pues bien, dado que terrorismo hay, y que después de todo no es mi privilegio, tal vez habría podido captar la atención de los autores que el terrorismo no está ausente del campo que ellos consideran. Este no está simplemente gobernado por una búsqueda de bienestar y de espejismo recíproco, sino que, de una manera por cierto bastante variada, algo se ejerce en él que separa y excluye, incluso que se excluye entre uno y otro.

La constatación de lo que es un efecto característico de algunas funciones de nuestra época, y muy especialmente de las que pueden, por alguna razón, autorizarse en un pensamiento me dispone a comunicarles hoy al-

gunas reflexiones no reñidas con ese término usual, y que se esgrime a tontas y a locas, la *libertad de pensamiento.*

1

¿Qué debe entenderse por la *libertad de pensamiento*? ¿De qué modo, diablos, puede incluso considerarse que haya un valor inscrito tras estas tres palabras?

En primer lugar, deletreemos la cuestión. El pensamiento considerado en su relación, para decirlo rápido, objetiva ¿se refiere de alguna manera a la libertad? Por supuesto, no hay aquí la menor libertad.

Sin embargo, del lado objetivo, la idea de libertad posee pese a todo un punto vivo en torno del cual surge, y que es la función, o más exactamente la noción, de la norma. A partir del momento en que esta noción entra en juego, se introduce correlativamente la de excepción, incluso la de trasgresión. Allí la función del pensamiento puede cobrar algún sentido para introducir la noción de libertad.

Para decirlo todo, pensando en la utopía, que, como su nombre indica, es un lugar de ninguna parte, un *no lugar*, es una utopía que el pensamiento sea libre de encarar una posible reforma de la norma. Así se presentaron las cosas en la historia del pensamiento, desde Platón a Tomás Moro. Respecto de la norma, del lugar real en que ella se establece, solo en el campo de la utopía se ejerce la libertad de pensamiento. Es lo que se produce en torno de las obras del último de los que acabo de nombrar, a saber, el creador mismo del término *utopía*, Tomás Moro, y también, si nos remontamos a quien consagró con la función de la Idea el término de la norma, Platón, quien construye además una sociedad utópica, la República, donde se expresa la libertad de su pensamiento respecto de la norma política del momento.

El menor ejercicio de todo lo que sostuve para distinguir lo imaginario de lo real nos indica lo que tiene de encuadramiento, de formante en este registro, una referencia que se sostiene entera en la imagen del cuerpo. Como subrayé, la idea misma de macrocosmos siempre estuvo acompañada de una referencia a un microcosmos, que determina su peso, su sentido, su altura, su base, su derecha, su izquierda, y que está en el fondo de un modo de aprehensión, llamado de conocimiento, del que procede todo un desarrollo que se inscribe con razón en la historia del pensamiento.

En mi grafo, que volví a trazar la última vez, las dos líneas horizontales son cortadas por una línea en forma de anzuelo que sube y vuelve a bajar para cortar las dos, y determinar los cuatro cruces esenciales donde se inscribe cierto punto de referencia. En los intervalos que dejan las dos líneas, que son respectivamente las de la enunciación y del enunciado, se inscriben en la línea en forma de anzuelo las formaciones imaginarias, especialmente la función del deseo en su relación con el fantasma, y la del yo en su relación con la imagen especular. De modo que los registros de lo simbólico, en la medida en que se inscriben en las dos líneas horizontales, no carecen de soportes en la función imaginaria. Pero lo que tienen de legítimo, quiero decir de racionalmente asimilable, debe permanecer limitado.

Por eso la doctrina freudiana es una doctrina racionalista. Es únicamente en función de lo que logra articularse, en proporciones defendibles, en nombre de cierta reducción lógica, como algo puede admitirse o, por el contrario, excluirse.

En el punto de la ciencia en que estamos, ¿dónde se ubica la función imaginaria tomada como fundamento de la investigación científica? Claramente, le es por completo extraña. En nada de lo que abordamos, incluso en el nivel de las ciencias más concretas, de las ciencias biológicas, por ejemplo, nunca importa saber en qué consiste el caso ideal. Basta ver el obstáculo para los recursos del pensamiento que requiere de nosotros toda cuestión de este orden, a saber, por ejemplo — ¿qué es la salud? No es en el orden de la idealidad donde se sitúa lo que se ordena a partir de nuestra avanzada científica. Lo que interesa a propósito de todo lo que es y que tenemos que interrogar es cómo se lo reemplaza.

Pienso que la cosa está lo suficientemente ilustrada para ustedes por la manera en que se la usa en la interrogación orgánica de las funciones del cuerpo. No es casualidad, exceso, acrobacia, ejercicio, si lo que resulta más claro en el análisis de tal función es que se pueda reemplazar un órgano por algo que no se le parece en nada.

Si partí de un ejemplo repleto de actualidad, no fue ciertamente para producir efecto, porque se trata de algo de una naturaleza bien distinta. Si es así fue porque la ciencia no se desarrolló a partir de la Idea platónica, sino a partir de un proceso ligado a la referencia a la matemática, y a una matemática que no es, digamos, para dar una idea, la que se manifestó en su origen pitagórico, por ejemplo, la que une al número con una idealidad de tipo platónico. En Pitágoras, hay una esencia del Uno, una esencia del Dos, hasta del Tres, y, cuando se llega a Doce, uno se detiene, se pierde el

aliento. Pero esto no tiene absolutamente nada que ver con el modo en que interrogamos ahora lo que es el número. No hay absolutamente nada en común entre las fórmulas de Peano y este ejercicio pitagórico.

La idea de función, en sentido matemático — por algo es homónima a la función orgánica, de la que mencioné hace poco el modo en que podía interrogarse—, siempre, en último término, se ordena por una concatenación entre dos cadenas significantes. *x = función de y* es el punto de partida, el fundamento sólido sobre el que convergen las matemáticas, porque no apareció tan puro al comienzo. Según la modalidad que es, hablando con propiedad, la de la cadena simbólica, el punto de llegada da su sentido a todo lo precedente.

No diré que la teoría de los conjuntos es la culminación de la teoría de las matemáticas, porque ya hemos avanzado, pero como es un punto de equilibrio, por lo menos en nuestra época, atengámonos a ella. Se puede constatar que lo esencial de la ordenación numérica se reduce allí a sus posibilidades articulatorias. Todo está construido para despojar al orden numérico de todos estos privilegios ideales o idealizables, imaginarios, que mencionaba hace instantes cuando les recordaba lo que era el Uno, el Dos, hasta tal o tal número, en una tradición que podemos globalmente llamar gnóstica. No hay huella de unidad en las definiciones de Peano. Un número se define en relación con el cero y con la función del sucesor, sin que la unidad tenga allí ningún privilegio, ya sea la unidad de la corporeidad, de la esencialidad, de la totalidad misma.

Es preciso subrayar que un conjunto no se confundiría de ninguna manera con una clase, y que hablar de *parte* es profundamente contrario al funcionamiento de la teoría, mientras que el término subconjunto muestra justamente que en modo alguno se podría inscribir allí que el todo está hecho de la suma de las partes. Como saben, los subconjuntos constituyen por su reunión algo que no es en absoluto identificable con el conjunto.

En el fondo, el conjunto está incluso despojado del recurso a la propia espacialidad. Allí es preciso encontrar el sentido de la teoría de los conjuntos.

2

Me disculpo por esta introducción, que estaba destinada precisamente a marcar los términos de una oposición tan profunda como necesaria. ¿Qué

se define en esta oposición? La revolución o la subversión, si quieren, del movimiento de un saber.

Digo *saber*, porque es claro que partí hace algún tiempo del funcionamiento que no es aquí más que inaugural, hasta supuesto, del pensamiento. Si hablé del pensamiento, fue porque partí de Platón.

No es en absoluto desde la orientación objetiva desde donde tenemos que interrogar acerca de la libertad al pensamiento. Desde esta perspectiva, este es libre solo del lado de la utopía, de lo que no tiene ningún lazo en lo real. En cambio, uno de los intereses del camino que seguí es seguramente mostrar que este discurso se relaciona con el pensamiento, y está evidentemente en el campo subjetivo.

Por ejemplo, ¿cómo llamar a ese retroceso respecto de lo que ocurre con estas dos vertientes del conocimiento? ¿Una reflexión? ¿Un debate? ¿Una dialéctica? Vean la diversidad que se introduce. Podríamos hacer intervenir más cosas si, llegado el caso, ustedes me respondieran.

Se encuentra pues en primer plano la noción de *todos*. ¿Qué de lo que acabo de decir puede ser aceptado por todos? ¿Ese *todos* tiene un sentido?

Encontraremos la misma oposición que hace un momento. Tendremos que percibir la transformación de la exigencia lógica, y seremos llevados a promover la función del axioma, a saber, de cierto número de prefiguraciones lógicas aceptadas para fundar una serie y también para suspender dicha serie según el consentimiento dado o no al axioma. La incertidumbre de este *todos* será cuestionada, no solo porque la unanimidad del *todos* es concretamente la cosa más difícil de obtener, sino porque la traducción lógica del *todos* se muestra muy precaria, por poco que tengamos el tipo de exigencia que necesita la teoría de los cuantificadores en lógica.

Antes de comprometerme en desarrollos que nos desorientarían respecto de lo que tenemos que interrogar, preguntaré cómo se expresa en el registro del saber lo que atañe a la libertad de pensamiento. Hegel constituye en este sentido un punto de referencia que no es simplemente cómodo, sino esencial.

En el eje que nos interesa, Hegel prolonga el *cogito* inaugural. El pensamiento se entrega si se interroga el centro de gravedad de lo que se califica como *Selbstbewußtsein*, y que no es ni más ni menos que *Yo sé que pienso*. Solo que lo que Hegel agrega a Descartes es que algo varía en ese *Yo sé que pienso*. Lo que varía es el punto en que estoy. Esto, por definición, no lo sé. La ilusión es que *Yo estoy donde pienso*. Ahora bien, la libertad de pensamiento no es más que esto. Al impedirme entonces pensar que *Yo estoy donde quiero*, Hegel revela que no hay la menor libertad de

pensamiento. Será necesario el tiempo de la historia para que al final yo piense en el buen lugar, en el lugar donde me habré vuelto saber. Pero en ese momento ya no habrá en absoluto necesidad de pensar.

Me entrego ante ustedes a un ejercicio bastante loco, porque es evidente que nada de esto puede tener mucho alcance para los que nunca abrieron un libro de Hegel. Pero, finalmente, espero de todos modos que bastantes se hayan introducido más o menos en la dialéctica del amo y del esclavo, y recuerden lo que ocurre al amo que tiene la libertad — así por lo menos lo define Hegel, es el amo mítico — cuando introduce su dominio en la extrañeza del lenguaje. Él entra tal vez entonces en el pensamiento, pero seguramente en ese momento pierde también su libertad. Es el esclavo, como conciencia vil, quien realiza la historia. En el trabajo, su pensamiento es en cada momento siervo del paso que debe dar para acceder al modo del estado ¿donde se realiza qué? El dominio del saber.

La fascinación que ejerce Hegel es casi inevitable. Solo algunas personas de mala fe consideraron que yo promoví el hegelianismo en el interior del debate freudiano. Sin embargo, no crean que pienso que así se pone fin a Hegel. La noción de que la verdad del pensamiento se halla fuera de él mismo, que necesita en cada momento la relación del sujeto con el saber, y que este saber está condicionado por cierto número de períodos necesarios, constituye una clave cuya aplicabilidad en cada vuelta de nuestra experiencia solo es posible sin duda sentir. Esta clave tiene un valor de ejercicio, un valor formador ejemplar. Se necesita, en verdad, hacer un esfuerzo de *desordenamiento*, de verdadero despertar para preguntarse cómo, por poco que yo sepa, hay un retraso que determina que me haría falta pensar para saber.

Al detenernos en ello, nos preguntamos qué tiene que ver la articulación del saber efectivo con el modo en que pienso mi libertad, es decir, el *Yo estoy donde quiero*.

Hegel demuestra claramente que no puedo pensar que estoy donde quiero, pero no es menos claro que es esto, y ninguna otra cosa, lo que se llama pensamiento. De modo que este *Yo estoy donde quiero*, que es la esencia de la libertad de pensamiento en calidad de enunciación, es propiamente lo que no puede enunciar nadie.

En ese momento aparece ese asunto raro — no en la *Enciclopedia*, sino en la *Fenomenología del espíritu*, donde se señala de la manera más sensible la dialéctica propia del pensamiento — de que todo puede hacerse en ausencia de cualquier historia del saber. En toda la *Fenomenología*, lo que permite indicar aquello que el pensamiento no sabe de su función es la referencia a una verdad. Entonces, está claro. ¿Cómo lo detecta Hegel sino por su saber, que entendemos como el saber de su época, por ese saber científico tal como Kant lo justipreció, por el saber newtoniano? En dos palabras, para los que entienden, lo detecta por ese saber-límite que marca el apogeo y el fin de la teología.

Esta es la diferencia entre Hegel y Freud.

El pensamiento ya no es solamente la pregunta sobre la verdad del saber, lo que ya es mucho, y lo esencial del paso hegeliano impide, según Freud, el acceso a un saber. ¿Necesito recordar de qué se trata en el inconsciente? ¿Cómo se pensó el primer acceso a un saber? La *Selbstbewußtsein* de Hegel es el *Yo sé que pienso*, mientras que el trauma freudiano es un *Yo no sé* impensable en sí mismo, puesto que supone un *Yo pienso* desmantelado de todo pensamiento. Si se trata de comprender el inconsciente, el punto-origen, que debe entenderse no genética sino estructuralmente, es el punto nodal de un saber desfalleciente. De allí nace el deseo, y bajo la forma de lo que puede entonces llamarse el deseo de saber, siempre que se pongan las dos últimas palabras en una suerte de paréntesis, dado que se trata del deseo inconsciente a secas, en su estructura.

Además, a propósito del famoso sueño *Él no sabía que estaba muerto*, hace mucho tiempo marqué en la línea superior de mi grafo *Él no sabía* como el cuestionamiento de la enunciación del sujeto dividido en el origen. De aquí que la dimensión del deseo sea la del deseo del Otro. En la medida en que el deseo del Otro no se puede formular en el fantasma traumático, el deseo se origina en lo que se puede llamar el deseo de saber, con el *de saber* entre paréntesis.

Encontramos de inmediato los temas fundamentales con los que insistí. Si el deseo del Otro es tal que está cerrado, es porque se expresa en algo característico de la escena traumática que es que el cuerpo se percibe separado del goce. Aquí se encarna la función del Otro. Es este cuerpo en la medida en que se lo percibe separado del goce.

Este es entonces el paso que Freud permite franquear respecto de la función del pensamiento en relación con la *Selbstbewußtsein*. Él muestra que la esencia del *Yo sé que pienso* no es ni más ni menos que la acentuación del *Yo sé* para olvidar el *Yo no sé*, que es su origen real. El enunciado de este *Yo no sé* ya se pone en suspenso, si puedo decir — pero justamente no lo digo —, por la división que implica debido a la sola presencia de la negación. El *Yo sé que yo pienso* está hecho para disimularlo de manera definitiva.

En Hegel, la verdad es el lugar donde está realmente lo *que yo pienso*. Ella designa en Freud el sitio donde se motiva lo *que yo pienso*.

Observen que si esto debe entenderse con todo su rigor, de este lugar no puede decirse nada que tenga sentido. Está creado por un *eso no quiere decir nada*. Es el lugar donde ese *eso no quiere decir nada* gobierna un *eso quiere decir* sustituto.

3

No sé a cuántos de ustedes les sirve el recordatorio de estas verdades primeras. Para los otros, puse algunas palabras clave en el pizarrón que recuerdan lo que ya elucidé ampliamente con una topología.

El circulito dibujado en el suelo, es decir, en el pizarrón, donde supuestamente la superficie cambia de dirección, es una referencia a la botella de Klein, en la medida que nos permite hacer una división en una topología de superficie. Podríamos poner de un lado la verdad y del otro el saber. Observen que en algún lado de este esquema debe haber algo que los reúna, que tiene la forma de la banda de Moebius.

Esta verdad es la que interrogamos en el inconsciente como insuficiencia creadora del saber y punto de origen del deseo de saber. Este saber está condenado de alguna manera a no ser nunca más que el correlato de esta debilidad. Este es por lo menos el esquema que surge. ¿Pero no debemos llevar más lejos nuestra interrogación?

¿Cómo definir el pensamiento — no solo el pensamiento espontáneo de todo el que se orienta en las realidades instaladas de la vida, sino el pensamiento como tal, es decir, el que se interroga sobre el punto — hegeliano — de saber dónde cierto modo de saber sitúa realmente al sujeto? Podemos preguntarnos si no debemos definir todo pensamiento esencialmente como censura.

En efecto, esto es lo que implica la articulación freudiana. Desde que el *Yo no sé* está radicalmente olvidado, es imposible volver a su lugar. *Pensamiento censura*, llámenlo como quieran. Deslicen las palabras. *Censamiento pensura*.

¿No notan que hay aquí por lo menos uno de los correlatos esenciales de lo que se clama en nuestra época como fin de la filosofía?

Para este pretendido fin hay una objeción de estructura que es que la filosofía o incluso, como se dice mejor, la metafísica, nunca hizo más que considerarse como en su final. No debe pensarse que esgrimir, como se dice, los nombres de Kierkegaard, Marx y Nietzsche baste para eximirnos

del asunto. Esto solo interesa para seguir interrogando lo que es hoy, como pueden constatar, lo más discutido del mundo, aunque uno no deje de ampararse en ello, a saber, la libertad de pensamiento.

En todos los lugares donde se trabaje para realizar algo que parece la dominación del saber — quiero decir, donde se trabaje seriamente, no donde sea una feria — no se tiene libertad de pensamiento. Esto no impide que los estudiantes de Praga estén haciendo huelga a favor de ello. ¿Qué significa?

Todo mi discurso se sostiene en la medida en que nuestra experiencia analítica tal vez pueda aportar un esbozo de reflexión.

En la experiencia, nosotros procedemos haciéndole sostener al sujeto un discurso definido por la asociación libre, lo que quiere decir sin lazo con el otro. Que ustedes hablen en el análisis significa que se los ha liberado de toda regla de juego. ¿A qué, Dios mío, puede conducir esto?

Semejante ejercicio no es siquiera capaz de dar un texto estético. Piensen que cuando los surrealistas querían seguir este camino, utilizaban finalmente mucho las tijeras para que la cosa termine por producir algo de lo que volveremos a hablar, una obra de arte. Que sea posible llegar a esto ya es muy indicativo, aunque resulta por completo impermeable a todo el que no tenga la idea del objeto *a*. Pero hoy no hablamos del objeto *a*.

Semejante ejercicio por lo general solo puede desembocar en una profunda insuficiencia lógica. En realidad, esto es lo que quiere decir Freud cuando indica que el inconsciente no conoce el principio de contradicción. El principio de contradicción es en lógica algo excesivamente elaborado y de lo que hasta es posible prescindir, ya que se puede construir toda una lógica formal en el campo del saber sin utilizar la negación.

Sin embargo, si podemos usar un discurso que se libera de la lógica, ciertamente no por eso está desligado de la gramática. Está bien que deba permanecer en la gramática algo muy rico de propiedades y consecuencias. Un fantasma no se expresa en ningún lugar mejor que en una frase que solo tiene sentido gramatical, que, por lo menos en el juego y la formación del fantasma, no está empleado más que gramaticalmente, a saber, por ejemplo, *Se pega a un niño*. Si algo puede operar en torno de esta frase, es en la medida en que algo, el agente por ejemplo, no está y no puede estar censurado más que por la estructura gramatical.

Los neuróticos muestran entonces la distinción de la gramática y la lógica. Se trataría de dar un paso más y descubrir, como me esfuerzo en hacerlo, una homología.

Esta homología no es patente, los neuróticos no la muestran de entrada. Solo habiendo hecho un poco de lógica se puede saber, por ejemplo, que la consistencia de uno de los sistemas más seguros, a saber, la aritmética, depende de la localización de un indecidible. Para demostrarlo se necesitó una lógica correcta, que no tiene más de un siglo, y que puso en evidencia cierto número de fallas.

Pues bien, hay homología entre las fallas de la lógica y las de la estructura del deseo, a saber, que el deseo connota, en última instancia, el saber de las relaciones del hombre y la mujer mediante lo más sorprendente, la falta o la no falta de un *organon*, de un instrumento, en otras palabras, del falo — que el goce del instrumento obstaculiza el goce que es goce del Otro en la medida en que el Otro está representado por un cuerpo —, y, para decirlo todo, como lo enuncié pienso con suficiente fuerza, que no hay nada estructurable que sea propiamente el acto sexual. Si todo esto está correctamente demostrado, es concebible que se haga el lazo, y que ese algo reúna por detrás verdad con saber.

El pensamiento es justamente el *Vorstellungsrepräsentanz* que representa el hecho de que haya lo no representable, porque está barrado por la prohibición del goce. ¿En qué nivel? En el más simple, en el nivel orgánico. El principio de placer es esta barrera al goce y nada más. Que esta barrera esté metaforizada por la prohibición de la madre no es después de todo más que contingencia histórica, y el complejo de Edipo mismo no depende sino de esto.

Pero la cuestión se aloja más profundamente. La castración, a saber, el agujero en la aprehensión, el *Yo no sé* en cuanto al goce del Otro, debe repensarse desde el ángulo de su relación con los efectos propagados, omnipresentes, de nuestra ciencia.

Hay una relación entre estos dos puntos que parecen muy distantes. Por una parte, es este obstáculo el que hace que el sexo — del que hablamos todo el tiempo —, lejos de dar un paso hacia alguna solución del campo de la erótica, vaya siempre más bien oscureciéndose e indicando más la insuficiencia de nuestras referencias. Se trata, por otra parte, de estos efectos que considero propagados por nuestro saber, es decir, el prodigioso desborde de la relación con el objeto *a*, que nuestros *mass media* no hacen más que volver a presentificar.

¿Esto no es por sí solo la indicación de lo que atañe a la libertad de pensamiento?

Supónganse que la estructura sea efectivamente la de la botella de Klein y que el límite sea efectivamente ese lugar de inversión donde lo que era el

derecho se vuelve el reverso, e inversamente. Basta pensar que el límite que aparentemente separa la verdad del saber no es fijo, que por su naturaleza está en todas partes, para que se plantee la cuestión de cómo hacer para que la división de verdad y saber no adhiera de manera puramente imaginaria a un punto fijo.

A falta de haber incluso comenzado a sugerir así el problema, los psicoanalistas demuestran no poder despegar en absoluto de cierta estasis de este límite. Toda cura de la neurosis que se limita al agotamiento de las identificaciones del sujeto, es decir, de aquello por lo cual él se reduce al Otro, no conlleva ninguna promesa de resolución de lo que constituye un nudo para el neurótico.

No diré hoy qué constituye un nudo para el neurótico porque me vería forzado a ir demasiado rápido. Pero indicaré que, debido a la naturaleza del neurótico, que consiste básicamente en que se le demande sobre su deseo, podemos preguntarnos si el psicoanalista no es aquí cómplice al sustentar sin saberlo lo que es el fondo de la estructura del neurótico, es decir, que su deseo solo se mantiene a partir de la demanda.

Si sostenemos que el análisis consistió en la ruptura con la hipnosis, tal vez se deba a una razón muy sorprendente de considerar, y es que en el análisis, al menos en la manera en que se detiene, el analista es el hipnotizado. Al final el analista termina por volverse la mirada y la voz de su paciente, lo cual es muy diferente de lo que se presenta, ilusión del pensamiento, como un recurso a la clínica. Tal vez no sería desprenderse de la clínica cuidar que no se produzca esta mutación.

No hago más que indicar puertas de entrada que son las que empujaremos en las futuras sesiones.

No me gustaría terminar sin antes hacer esta última observación. Si en mi vida me limité a comentar mi experiencia y a interrogarla en su relación con la doctrina de Freud, fue precisamente para no ser un pensador, sino para interrogar un pensamiento ya constituido, el de Freud, teniendo en cuenta lo que lo determina, es decir, lo que, hegelianamente hablando, constituye o no su verdad.

23 DE ABRIL DE 1969

XVIII

ADENTRO AFUERA

Análisis del idealismo
Óptica y representación
Mancha, falta y cámara oscura
El objeto a *restituido al Otro*
Hommelle *y famil*

Quizás algunos de ustedes que serían casualmente filósofos perciban que vuelve a surgir una cuestión algo superada más por un efecto de hastío que por haber recibido una efectiva solución. Se trata del problema que se plantea entre los términos *idealismo* y *realismo*.

1

El idealismo es bastante simple de evaluar. Basta recogerlo de la pluma de quienes se han vuelto sus doctrinarios.

Me apoyaré en que hasta cierto punto no ha sido refutado. No lo ha sido filosóficamente, pero sí por el sentido común, que por supuesto es realista, realista en los términos en que el idealismo plantea la cuestión, a saber que, si se le cree, no conoceríamos de lo real más que las representaciones. La posición idealista, que a partir de cierto esquema es irrefutable, resulta sin embargo refutable desde el momento en que no se hace de la representación el reflejo puro y simple de lo real.

Lo notable es que desde el interior mismo de la filosofía se hayan asestado golpes decisivos al idealismo. A saber, lo que se había promovido primero en la mitología de la representación se desplazó a otra mitología, que pone en tela de juicio no la representación sino la función del pensamiento como ideología. El idealismo solo se sostenía confundiendo el orden del pensamiento con el de la representación. Como ven, la cosa se articula muy simplemente.

Uno puede creerse realista si hace de lo que es el pensamiento algo que depende de lo que se llama en este caso lo real. Sin embargo, ¿es suficiente? Aun en el interior de la mitología, así la llamo, de la ideología como dependiente de cierto número de condiciones, especialmente sociales, las de la producción, ¿es una posición del realismo referirse a un real que no puede aprehenderse plenamente como tal porque el pensamiento es allí siempre dependiente — y tanto más cuanto que pensamos estar en condiciones de transformar este real?

Estas reflexiones son generales. Me propongo mostrar que este real, respecto del cual debemos considerar que el nuestro es un saber que avanza, puesto que allí está el sentido de la llamada crítica de la ideología, es parte integrante de una subversión que introducimos en lo real. Se trata entonces de saber si este saber en vías de progreso ya está o no en algún lugar. Este es el problema que planteé en términos del sujeto supuesto saber.

El paso de la ciencia consistió en excluir lo que tiene de místico la idea del conocimiento, en renunciar al conocimiento, y en constituir un saber que es un artefacto desarrollado a partir del presupuesto radical de que solo tratamos con los artefactos que maneja el sujeto, y, más aún, que este puede purificarse como tal hasta ser solo el soporte de lo que se articula como saber ordenado en cierto discurso, un discurso separado del de la opinión y que se distingue de este por ser el de la ciencia. Una vez dado ese paso e incluso habiéndolo comprendido, sigue quedando un presupuesto, hasta un prejuicio, tanto menos criticado cuanto que no se lo percibe, y no se planteó ninguna cuestión seria sobre las implicaciones que, pese a nosotros, persisten.

Este prejuicio es el siguiente. Al descubrir este saber lo concebimos — lo queramos o no, ya que es un hecho de pensamiento — como ya ordenado en algún lugar. ¿Debemos sí o no pensar que es así? En la medida en que no se ponen a prueba las consecuencias de una suspensión radical de este sujeto supuesto saber, permanecemos en el idealismo, y en su forma más retrasada, esa que es a fin de cuentas inconmovible en cierta estructura llamada, ni más ni menos, teología.

El sujeto supuesto saber es Dios, y sanseacabó. Se puede ser un sabio genial, y sin embargo no un oscurantista, que yo sepa, se puede ser Einstein y recurrir de la manera más articulada a ese Dios. Es preciso que ya sea supuesto saber, dado que Einstein, que argumenta contra una reestructuración de la ciencia sobre fundamentos probabilísticos, alega que el saber que supone en alguna parte lo que él articula en su teoría se vale de algo homogéneo a lo que es un supuesto concerniente a ese sujeto, y que nombra, en

los términos tradicionales, Dios. Quizá sea difícil captar este buen Dios en lo que sostiene del orden del mundo, pero no es mentiroso, es leal, no cambia durante la partida los datos del juego. Las reglas del juego ya existen en algún lugar, se instituyen por el solo hecho de que el saber ya existe en Dios. Él preside este desciframiento llamado saber.

Un verdadero ateísmo, el único que merecería tal nombre, resultaría de poner en tela de juicio el sujeto supuesto saber. No está dicho que el pensamiento pueda enfrentarse con este problema, ni siquiera que dar su fórmula constituya en nada un paso en este sentido.

Por cierto, decir que no sería un paso no es lo que me ocupa esencialmente, porque lo que tengo que articular, a saber, el psicoanálisis, es solidario de esto. Pero no puedo dejar de destacar lo que debo solicitar a los analistas, a saber, que por lo menos tengan un discurso que esté al corriente de lo que manejan efectivamente, tratamiento o experiencia analítica, llámenlo como quieran, es la misma cosa. Su pensamiento sigue estando en efecto tan rezagado al respecto que es fácil hacer palpar que dan cuenta de lo que el sujeto hace en el tratamiento en términos ligados a prejuicios tan sumarios que constituyen una verdadera degradación de lo que un pensamiento crítico pudo alcanzar en alguno de sus vuelcos.

No piensen que es inofensivo. Conlleva múltiples consecuencias que, en primer lugar, reforzarán en el analista todo lo que Freud indica que en el pensamiento se constituye esencialmente por una resistencia, que después desviarán sus modos de intervención y que, finalmente, solo pueden reforzar esos mismos prejuicios en el sujeto, llamado paciente con más o menos razón porque él se entreteje en el acto mismo de la experiencia psicoanalítica.

Para indicar manifiestamente de qué se trata, yo lo centraría en los términos del adentro y el afuera.

Que estos términos estén presentes desde el origen en el discurso de Freud no es una razón para no interrogarlos de la manera más rigurosa, sin lo cual corremos el riesgo de ver producirse esa clase de desvíos que traban lo que en la experiencia analítica se percibiría como capaz de alimentar la cuestión esencial del sujeto supuesto saber, o por lo menos de confluir con ella. En la medida en que *el-sujeto-supuesto-saber-antes-que-nosotros-sepamos* no haya sido puesto en discusión de la manera más seria, podrá decirse que todo nuestro recorrido permanecerá atado a lo que es factor de resistencia en un pensamiento que no se desprende de allí, puesto que una concepción viciosa del terreno sobre el cual planteamos las cuestiones conduce inevitablemente a su distorsión de principio.

Cuando se conoce el uso que hace habitualmente el analista, no solo día tras día sino a cada minuto, de los términos *proyección* e *introyección*, nos preguntamos cómo estos términos no tendrían, si no son correctamente criticados, un efecto inhibidor sobre el pensamiento del analista mismo, y, más aún, un efecto sugestivo en la intervención interpretativa de un modo que, sin exceso, solo puede llamarse cretinizante.

Un adentro y un afuera parecen algo evidente si consideramos el organismo, a saber, un individuo que está en efecto allí. El adentro es lo que está en su bolsa de piel. El afuera, todo el resto. Pensar que lo que él se representa de ese afuera debe estar también en el interior de la bolsa de piel parece en principio un paso modesto y evidente. Exactamente en esto se apoya la articulación del obispo Berkeley. De lo que está en el exterior, después de todo, no saben más que lo que hay en su cabeza. Por lo tanto, sea como sea, siempre será representación. Más allá de lo que aleguen respecto de ese mundo, siempre se podrá indicar que proviene de lo que ustedes se representan. Resulta en verdad muy singular que semejante imagen haya adquirido en determinado momento de la historia tal carácter de preponderancia que haya servido de apoyo a un discurso que no podía efectivamente refutarse, por lo menos en el contexto de una representación hecha para sostener esta idea de la representación. En la representación que da tal ventaja a la representación reside, a fin de cuentas, el nudo secreto de lo que se llama el idealismo.

Ciertamente sorprende que con solo observarla de la manera en que lo hago, la trama, si se puede decir así, vacile. Si es tan simple — pensamos —, ¿qué pudo retenerlos allí? Para alimentar esta vacilación, ahora se impone mostrar cómo se construye esta representación de espejismo, y lo haré, es decir, lo imaginaré para ustedes. Esta es lo más simple que hay.

No hay siquiera necesidad de recurrir a Aristóteles con su breve tratado *De la sensación*, que es pese a todo un texto bastante sorprendente, para percibir que, por el estilo con el que aborda lo relativo al ojo y con el que se propone dar cuenta del hecho de la visión, le falta lo que no plantea un problema para nosotros, a saber, el aparato más elemental de la óptica, la cámara oscura.

Esta es la oportunidad para decir qué ventajas habría en hacer un estudio del punto en que la ciencia antigua estaba en lo que concierne a la óptica. Esta ciencia llegó muy lejos, mucho más lejos de lo que se cree, en todo tipo de proyectos mecánicos, pero parece que, sobre la óptica propiamente dicha, ha dejado un blanco notable. El modelo que da su estatuto a esa época de la representación cuando se cristalizó el nudo del idealismo es completamente simple. Es el de la cámara oscura, a saber, un espacio cerrado, al abrigo de toda luz, en el cual solo un agujerito se abre al mundo exterior. Si este mundo exterior es iluminado, su imagen se pinta y se mueve sobre la pared interior de la cámara oscura conforme a lo que pasa afuera.

Resulta en extremo sorprendente lo que se articuló, y por los mejores espíritus, en un momento fundamental de la ciencia, el de Newton, que fue, como saben, tan pionero y genial en cuanto a la óptica como en cuanto a la ley de gravedad. Recordaré que no por nada en su época, en ese momento crucial, lo alabaron precisamente por haber estado a la altura de los designios de Dios, que él descifró. Lo digo confirmando mi reciente observación sobre la envoltura teológica de los primeros pasos de nuestra ciencia.

La óptica es entonces esencial para que el sujeto imagine algo que está en un adentro. Puede incluso sostenerse que la función del sujeto se modela en la cámara oscura.

Curiosamente, parece algo aceptado que el lugar del agujerito del que depende el lugar de la imagen sea indiferente. Se lo ubique donde se lo ubique, siempre se reproducirá en la cámara oscura una imagen del lado opuesto al agujerito. Solamente del lado hacia donde apunta este agujerito se ve el mundo, es decir lo que está afuera y no es más que imagen, ya que adentro solo se traduce como imagen. Este aparato parece implicar que todo lo que está afuera en un espacio que nada limita puede ubicarse en principio en el interior de la cámara. Resulta sin embargo manifiesto que, si los agujeritos se multiplicaran, ya no habría en ningún lugar imagen alguna.

No insistiremos excesivamente con este tema porque no es el que nos importa. Nos contentaremos señalando que allí, y solo allí, se apoya la noción de que lo que concierne al psiquismo debe situarse en un adentro limitado por una superficie.

¿Una superficie? Por supuesto — se nos dice —, eso ya está en el texto de Freud, es una superficie volteada hacia el afuera, y por eso localizamos en ella al sujeto. Él está, como se indica, sin defensa respecto de lo que hay adentro. Como las representaciones no pueden ponerse en otro lugar, se las ubica allí, y a la vez se ubica en ese lugar todo el resto, a saber, lo que se llama, diversa y confusamente, afectos, instintos, pulsiones. Todo eso está en el interior.

¿Pero por qué debemos dedicarnos tanto a conocer la relación de una realidad con su lugar, ya sea que esté adentro o bien afuera? En primer lugar, convendría interrogarse sobre lo que ella deviene como realidad.

Tal vez haya que empezar a desprenderse de la poderosa fascinación que obedece a que solo podemos concebir la representación de un ser vivo en el interior de su cuerpo.

2

Salgamos un instante de esta fascinación para preguntarnos qué ocurre con el adentro y el afuera cuando se trata, por ejemplo, de una mercancía.

Se nos suele aclarar la naturaleza de la mercancía para que sepamos distinguir entre valor de uso y valor de cambio. Ustedes piensan que el valor de cambio es lo que funciona afuera. Pero pongamos esta mercancía en un depósito. Es algo forzado pero puede ocurrir. Un depósito es un adentro donde se guarda la mercancía, se la conserva. Los toneles de aceite, cuando están afuera, se intercambian, y después se los consume — valor de uso. Resulta bastante curioso que cuando están adentro se reducen a su valor de cambio. En un depósito, por definición, no están para ser fraccionados ni consumidos, sino para ser guardados. El valor de uso está precisamente prohibido en el interior, allí donde se lo esperaría, y solo subsiste el valor de cambio.

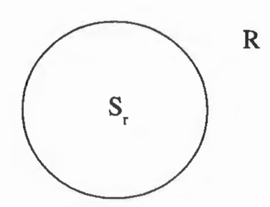
Resulta más enigmático cuando ya no se trata de la mercancía, sino del fetiche por excelencia, la moneda. Entonces esa cosa que no tiene valor de uso, que solo tiene valor de cambio, ¿qué valor conserva cuando está en un cofre? Es claro que se la pone en él y allí se la guarda. ¿Qué es este adentro que parece volver completamente enigmático lo que se encierra en él? ¿Acaso a su manera, respecto de la esencia de la moneda, no es un adentro completamente exterior, exterior a lo que constituye la esencia de la moneda?

El único interés de estas observaciones es presentar lo relativo al pensamiento.

El pensamiento tiene también algo que ver con el valor de cambio. En otras palabras, circula. Para los que aún no comprendieron que un pensamiento solo se concibe, hablando con propiedad, al ser articulado, al inscribirse en el lenguaje, al poder sostenerse en las condiciones de lo que se llama la dialéctica, lo que quiere decir cierto juego de la lógica, con reglas, esta simple observación debería bastar para que noten la pertinencia de plantear el problema exactamente como lo hacíamos hace un instante respecto de la moneda que se pone en un cofre — ¿qué quiere decir un pensamiento cuando uno se lo guarda? No se sabe lo que es cuando se lo guarda, porque pese a todo su esencia debe de estar en otra parte, es decir, afuera, sin que haya necesidad de recurrir a la proyección para afirmar que el pensamiento deambula por allí.

En otros términos, es preciso señalar algo que quizás al principio no fue evidente para todos. Más allá de lo convincente del argumento de Berkeley, es posible, por cierto, que lo que constituya su fuerza sea una intuición fundada en un modelo que muestra que la representación solo puedo tenerla adentro. Pero en la historia lo importante no es que nos dejemos engatusar con una imagen más, y especialmente con una imagen que depende de cierto estado de la técnica, sino que la argumentación de la que se trata sea efectivamente irrefutable. Para que el idealismo se sostenga, no solo se necesita al obispo Berkeley, sino también a algunas otras personas con las que él debate, para saber si no tenemos del mundo más que una aprehensión que define los límites filosóficos del idealismo. En la medida en que no se puede salir de allí con el discurso, en que no tenemos nada para replicarle, resulta irrefutable.

Sobre el tema idealismo/realismo, están evidentemente los que tienen razón y los que se equivocan. Los que tienen razón están en lo real, hablo del punto de vista de los realistas. ¿Y dónde están los que se equivocan? Esto también debería inscribirse en el esquema. Lo importante es que en el nivel del debate, de la discusión articulable, en el punto en que se halla la discusión filosófica de la época, Berkeley está en lo cierto, aunque sea manifiesto que se equivoca.



De Berkeley al objeto a

Este es en primer lugar el esquema que llamamos berkeleyano. Se basa en el principio de la cámara oscura, que representa el redondel. Adentro puse el sujeto de la representación. Lo real se distingue por estar simplemente en el exterior, como si fuera de suyo que todo lo que está afuera es lo real. Así se demuestra que este primer dibujo del campo de la objetivi-

dad es falso. ¿Necesitamos, pues, reemplazarlo por otro? ¿Cómo hacerlo? ¿En qué se convierten el adentro y el afuera?

Nos vemos forzados a rediseñar este esquema, puesto que nos encontramos en el límite, en el medio entre lo simbólico y lo imaginario, y nuestras meditaciones exigen un mínimo de soporte intuitivo. Pero, entonces, ¿esto no implica abandonar radicalmente en la intervención analítica los términos *proyección* e *introyección*, que utilizamos sin cesar sin aportar la menor crítica al esquema berkeleyano?

Probablemente otra muy enojosa aprehensión de las cosas consiste en no distinguir diferentes órdenes de real en todo lo que se construye en el afuera. Para percibirlo basta plantear simplemente el problema de lo que esta construcción debe a un orden que no es en absoluto forzosamente lo real, puesto que lo producimos. Convendría interrogar esto, ya que debemos intervenir en un campo, el de algo llamado el inconsciente, que no es en absoluto, contrariamente a lo que se dijo, un campo de hechos elementales, orgánicos, carnales, de impulsos biológicos, sino que se articula como perteneciendo al orden del pensamiento, sin escapar no obstante al hecho de que se articula en términos lingüísticos.

El carácter radical de lo que está en el fundamento no de lo que enseño sino de lo que no puedo más que reconocer en nuestra práctica cotidiana y en los textos de Freud es lo que plantea la cuestión del adentro y el afuera, y de cómo debemos concebir lo que responde a esos hechos siempre tan torpemente manejados con los términos *introyección* y *proyección*.

Esto ocurre en el punto en que, en el origen de la definición del yo, Freud mismo se atreve a articular las cosas indicando que, desde cierto estado de confusión con el mundo, el psiquismo se separa en un adentro y un afuera, sin que nada indique en su discurso si este afuera se identifica con el espacio indeterminado que está en la representación común, la opinión, y si este adentro se confunde con algo que en lo sucesivo sostenemos para fundar una regla del organismo en cuyo interior buscaremos todos sus componentes.

3

Ya se puede dar un paso más demostrando lo que tiene de impensable el esquema de la cámara oscura.

Basta remontarse a Aristóteles para percibir que, por no referirse a la cámara oscura, le surgen preguntas completamente diferentes de las que se nos plantean a nosotros, y su concepción vuelve, hablando con propiedad, impensable toda concepción del sistema nervioso.

Lean los primeros capítulos del breve tratado titulado *De la sensación*, el texto es llamativo. Ya aborda el problema — que luego dará lugar a tantos desarrollos — de saber si hay algo en la visión que invita a la reflexión. Se aproxima al *viéndose verse* de Valéry, y de la manera más graciosa, en el hecho de que, cuando se aprieta un ojo se producen fosfenos, es decir, algo que se parece a la luz. Solamente así consigue aprehender que este ojo que ve también de alguna manera se ve, puesto que, si presionan encima, produce luz.

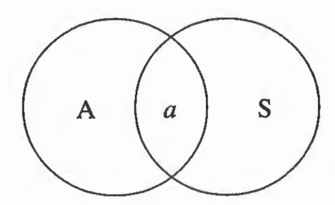
Hay muchas otras cosas llamativas, como las fórmulas en las que desemboca, que consideran esencial a las cosas la dimensión de lo diáfano, mediante lo cual explica que el ojo vea aquello y solo aquello que en el orden de lo diáfano representa un aparato particularmente calificado. Lejos de tratarse de algo que de algún modo se parece a un adentro y a un afuera, el ojo ve en la medida en que participa de una cualidad que llamaría visionaria. No es tan tonto. Es una manera de sumergir al sujeto en el mundo. Sin duda la cuestión se volvió algo diferente para nosotros.

Las otras mil teorías enunciadas en su época, con las cuales Aristóteles tuvo que combatir, participan todas, a decir verdad, de algún modo, de algo que nos resulta fácil encontrar en nuestras imágenes, incluso en la de la proyección. Porque, pregunto, ¿qué supone el término *proyección* cuando se trata ya no de lo que se ve, sino de lo imaginario, de cierta configuración afectiva con la que suponemos que el sujeto paciente, en tal momento, modifica el mundo? ¿Qué es esta proyección sino la suposición de que desde adentro parte el haz luminoso que pintará el mundo, como antiguamente había algunos que imaginaban esos rayos que, partiendo del ojo, nos aclararían el mundo y los objetos, por enigmática que fuese esa emanación de la visión? Aún podemos estar ahí, como prueban nuestras metáforas.

No es lo menos brillante de este texto aristotélico permitirnos palpar, no tanto lo que esboza él mismo sino todos aquellos a los que se refiere, especialmente Empédocles, que hace participar del fuego la función del ojo, a quien Aristóteles replica invocando el elemento del agua. Aclaro de paso que lo que le molesta es que no haya más que cuatro elementos. Como hay cinco sentidos, cuesta ver de qué modo se establecerá la correlación, como lo indica con todas las letras. Al final logra salir bien parado unificando el

gusto y el tacto como remitiéndose ambos a la tierra. Pero no nos entretengamos más tiempo.

De todos modos estas cosas no tienen nada especialmente cómico en sí mismas. Son más bien ejemplares. Al leer estos textos que, por fútiles que nos parezcan, no los pronunciaba gente tonta, al dejarse simplemente impregnar, si puede decirse así, por lo que los anima, surge lo que localiza para nosotros el campo de la visión, renovado, si me permiten, por lo que colocamos en él al insertarlo en el deseo a través de la perversión. En otras palabras, aquí se nos sugiere el resorte de la función del objeto *a* en el campo visual, siempre que hayamos adquirido en ello cierta práctica.



El objeto *a* en el campo visual es el resultado, respecto de la estructura objetiva, de la función de este tercer término con el que curiosamente los antiguos no sabían literalmente qué hacer. Se les escapa, cuando es sin embargo algo bien consistente. Ellos también se encuentran entre dos, la sensación, es decir, el sujeto, y después el mundo, que se siente. Deben despertarse, si puede decirse así, para hacer intervenir como tercer término la luz, el foco luminoso, simplemente en la medida en que sus rayos se reflejan sobre los objetos y forman una imagen para nosotros en el interior de la cámara oscura.

¿Y después? Después tenemos esa maravillosa estupidez de la síntesis de la conciencia que está en alguna parte, y parece particularmente capaz de ser pensada solo porque podemos ubicarla en una circunvolución. ¿Y cómo la imagen se volvería de pronto algo sintético por estar en una circunvolución más bien que en la retina? Los tanteos mismos esbozados a lo largo de la tradición que muestran que los antiguos percibían muy bien que la solución del problema de la visión no es en absoluto simplemente la luz nos indican lo suficiente el concepto de objeto *a*. La luz es una condición, por supuesto. Para ver algo se necesita que sea de día. Pero ¿de qué modo esto explica que se vea?

Si intentamos traducirlo al plano de la estesia, el objeto *a* en el campo escoptofílico es precisamente ese blanco — o ese negro, como quieran —,

eso que falta tras la imagen, si puede decirse así, y que, por un efecto puramente logomáquico de la síntesis, situamos tan fácilmente en alguna parte de una circunvolución. Justamente, en la medida en que algo falta en lo que se ofrece como imagen, el resorte, del que no hay más que una solución, se presenta como objeto *a*, es decir, precisamente como falta y, si se quiere, como mancha.

La mancha se define justamente por ser lo que en un campo se distingue como el agujero, como una ausencia. Sabemos justamente por la zoología que la primera aparición en el nivel de los seres laminosos de esa cosa que nos maravilla, que está tan bien construida como un aparatito óptico y que se llama ojo, comienza por una mancha. ¿Haremos de esta mancha pura y simplemente un efecto? La luz produce manchas, es algo seguro. No estamos en absoluto en ese punto. Los antiguos no podían dejar de ubicar la mancha como esencial y estructurante en toda visión. La situaban como lugar de falta, en el lugar del tercer término del campo de la objetividad, o incluso en el de la luz, y en ello residía su incongruencia. Pero deja de ser incongruente si percibimos que este efecto de metáfora, la metáfora del punto negado en el campo de la visión, no debe ubicarse como principio de un despliegue que es más o menos de espejismo, sino como principio de lo que agrega a ese campo un sujeto cuyo saber está enteramente determinado por otra falta más radical, más esencial, que le concierne como ser sexuado. Allí se ve de qué modo el campo de la visión se inserta en el deseo.

Después de todo, ¿por qué no admitiríamos que lo que permite que haya vista, contemplación, todas estas relaciones visuales que atraen al ser hablante, que todo esto solo se inserta en verdad, solo encuentra su raíz en el mismo nivel de lo que, por ser mancha en este campo, puede servir para tapar, para colmar lo que atañe a la falta, a la falta misma perfectamente articulada, y articulada como falta, a saber, lo que constituye el único término gracias al cual el ser hablante se orienta respecto de su pertenencia sexual?

A nivel de este objeto *a* puede concebirse esta división articulable del sujeto en un sujeto que se equivoca porque está en lo cierto — es el obispo Berkeley —, y otro sujeto que, poniendo en duda que el pensamiento valga algo, prueba en realidad que el pensamiento es en sí censura. Lo importante es situar que la mirada es subjetiva porque no ve. De ahí que pueda pensarse que el pensamiento mismo solo se funda en el hecho de que es censura. Así se articula metafóricamente el pensamiento mismo como lo que constituye una mancha en el discurso lógico.

4

Después de esta muy larga articulación, quiero decir algo más hoy. Por lo menos podría empezarlo.

Habíamos quedado en la perversión, que se establece como otro modo de inscribir este afuera que no es para nosotros un espacio abierto al infinito donde ponemos lo que sea bajo el nombre de real. En este afuera tratamos con el Otro y él tiene como tal su estatuto.

No es por cierto únicamente con el esfuerzo de los psicoanalistas como se puede explorar hoy este estatuto con una interrogación solamente lógica y articularlo como marcado por una falla. En el grafo que conocen, el signo S(Ⱥ), que representa la respuesta que da el Otro al término de lo que se plantea en el nivel de la enunciación deseante, es exactamente la falla que representa el deseo.

Por algo los términos se manifiestan aquí por letritas, por un álgebra. El álgebra se caracteriza por poder tener diversas interpretaciones. S(Ⱥ) puede querer decir todo tipo de cosas, hasta incluso la función de la muerte del padre. Pero, en un nivel radical, el de la logificación de nuestra experiencia, S(Ⱥ) es exactamente, si esta se encuentra en algún lugar y es plenamente articulable, lo que se llama la estructura.

Si pese a mis reservas, como saben, sobre estos encasillamientos filosóficos, se califica a mi discurso de estructuralista, es porque muestra la relación que hay entre lo que permite edificar una lógica rigurosa y lo que, por otra parte, se nos presenta en el inconsciente como ciertas fallas irreductibles de articulación de donde proviene el esfuerzo mismo que da testimonio del deseo de saber.

Como señalé, llamo perversión a la restauración, de algún modo primera, a la restitución del *a* al campo del A. Y esto es posible porque el *a* es un efecto de la captura de algo primitivo, primordial. ¿Por qué no admitirlo, siempre que no se lo convierta en un sujeto? En la medida en que este ser animal que considerábamos hace poco a nivel de su bolsa de piel está atrapado en el lenguaje, algo en él se determina como *a*, este *a* devuelto al Otro, si se puede decir. Por eso, cuando les presenté el otro día al perverso lo comparé irónicamente con el hombre de fe, incluso con el cruzado. Él le da a Dios su verdadera plenitud.

La perversión es la estructura del sujeto para quien la referencia a la castración, a saber, que la mujer se distinga por no tener el falo, está tapada, enmascarada, colmada por la misteriosa operación del objeto *a*. Se trata de una forma de remediar este hiato radical en el orden del significante

que representa la castración. La base y el principio de la estructura perversa consiste en repararlo dotando a este Otro de algo que reemplace la falta fálica, por cuanto es asexuado. Si me permiten terminar con juegos de palabras humorísticos, retomaré una fórmula que ya una vez destaqué para ustedes. ¿El Otro del perverso no es acaso lo que había designado con el término *hommelle*.[32]

Esta es una referencia cuyo realce, que parece — pero solo parece — pintoresco, les ofrecerá algunos servicios para orientarse en la localización de cierto afuera respecto del juego del inconsciente.

Como de costumbre, no pude avanzar hoy tanto como quería. Antes de dejarlos, me gustaría aún abrirles el camino que va de la perversión a la fobia, donde veo el intermediario que les permitirá finalmente situar de manera auténtica al neurótico, y en su nivel, el adentro y el afuera.

¿Por qué no escribir este *hommelle* modificando nuestro S(Ⱥ), en el sentido de que es de un A sin falla de donde obtenemos el significante S? El S(A) da la clave de la perversión. ¿No es inversamente a nivel del significado de la falla donde la división del A se encuentra en el neurótico? Es decir *s*(Ⱥ), el significado del Otro barrado.

Esto tiene un gran interés de ordenamiento topológico, y es también mostrar que el texto del síntoma neurótico se articula a nivel del enunciado. Así se explica que sea entre el campo del yo, tal como se ordena especularmente, y el del deseo, en la medida en que se articula en relación con el campo dominado por el objeto *a*, donde se juega la suerte de la neurosis.

Veremos esto mejor la próxima vez, cuando, basándome en el antiguo grafo, les muestre el lugar que mantiene el *s*(Ⱥ) en el juego de la neurosis. Lo retomaré primero en la fobia, volviendo sobre lo que ya articulé a propósito de Juanito y que se transmitió, como percibí, de manera bastante insuficiente en los informes.

Plantear que el significado del A barrado, marcado por su insuficiencia lógica, se significa plenamente en el neurótico nos aclara lo inaugural de su experiencia. El neurótico no enmascara en qué consiste la articulación conflictiva de la propia lógica. Que el pensamiento desfallezca en su propio lugar de juego reglado da su verdadero alcance a la distancia a la que se mantiene en su experiencia el neurótico mismo.

32. Neologismo que condensa los términos *homme* (hombre) y *elle* (ella). [N. de la T.]

Para terminar con otro de esos juegos de palabras que les anuncié y cuyo hallazgo permite el estado de la lengua, ¿qué tendría de sorprendente divertirnos transformando, en el piso inferior, la palabra *hommelle* en *famil*? ¿Este *famil* no parece mostrarnos verdaderamente acaso, como un destello, en qué consiste la función metafórica de la familia misma?

Si para el perverso es preciso que haya una mujer no castrada, o, más exactamente, si la hace *homme-elle*, ¿no es notable el *famil* en el horizonte del campo de la neurosis — eso que en alguna parte es un *él* [*il*] pero donde el *yo* es verdaderamente lo que está en juego en el drama familiar?

Se trata del objeto *a* liberado. Él plantea todos los problemas de la identificación. Con él se debe terminar a nivel de la neurosis para que se revele la estructura de lo que se intenta resolver, a saber, el significante de A barrado, la estructura a secas.

30 DE ABRIL DE 1969

XIX

SABER PODER

La disyunción entre el saber y el poder
Del Uno al 1
El a *aparece en el conteo*
A, en-forma de a
El anaclitismo releído
La fobia, placa giratoria

Hace tiempo dije que la angustia *no* es *sin* objeto. ¿Cuál es el sentido del *no sin* de esta fórmula?

Simplemente quiere decir que para responder a la angustia hay algo análogo a lo que, a partir de cierta concepción del sujeto, se llama objetivo. El *no sin* no designa este algo análogo al objeto cuya señal en el sujeto es, según el psicoanálisis, la angustia, sino que solo revela que él no falta. Presupone, pues, el soporte gracias a la falta.

Ahora bien, como subrayé en su momento, toda evocación de la falta supone instituido un orden simbólico.

1

¿Qué es un orden simbólico? Es más que una ley solamente, es también una acumulación, y además numerada. Es un ordenamiento.

Si definimos lo real por la supuesta abolición del material simbólico, no puede faltarle nunca nada. Al animal que estira la pata debido a una serie de efectos fisiológicos perfectamente adaptados — queda completamente excluido llamarlos efectos del hambre por ejemplo, es el fin del organismo como *soma* — no le falta nada. Tiene suficientes recursos alrededor de su organismo como para tomar en cuenta su reducción llamada mortal. El cadáver es también un real.

Lo que nos fuerza a concebir lo imaginario son los efectos por los que subsiste el organismo, puesto que es preciso que algo le indique que tal elemento del exterior, del medio, del *Umwelt* como se dice, puede ser absorbido por él o, más generalmente, resulta propicio para su conservación. Lo que significa que el *Umwelt* es una especie de halo, de doble del organismo, y listo. Esto se llama lo imaginario.

Todo un orden del *Umwelt* puede ciertamente describirse en términos de adecuación, sin lo cual el organismo no sobreviviría ni un instante. La categoría de lo imaginario implica sin duda en sí misma que este *Umwelt* es capaz de decadencia, pero la decadencia no es tampoco falta de nada. Es el comienzo de una serie de efectos por los que el organismo se reduce, como decía hace un momento, arrastrando con él su *Umwelt*. Muere con su espejismo, que bien puede ser lo que se llama, no se sabe muy bien por qué, el epifenómeno de este hambre que acabo de mencionar.

Luego, hasta ahí todo se reduce a diversos niveles de estructuración de lo real. Para que la falta aparezca es preciso que se diga en algún lugar *no hay cuenta*. Para que algo falte, debe estar lo contado. A partir del momento en que hay lo contado, hay también efectos de lo contado en el orden de la imagen. Estos son los primeros pasos de la *epistéme* de la ciencia. Las primeras copulaciones del acto de contar con la imagen son el reconocimiento de algunas armonías, musicales por ejemplo, que dan el prototipo de la armonía.

Allí pueden constatarse faltas que no tienen nada que ver con lo que en la armonía se plantea solamente como intervalo. Hay lugares donde no está la cuenta. Toda la ciencia llamada antigua consiste en apostar a que un día los lugares donde no hay cuenta se reducirán, ante los ojos del sabio, a los intervalos constitutivos de una armonía musical. Se trata de instaurar un orden del Otro gracias al cual lo real adquiera el estatuto de mundo, de cosmos, que implica esta armonía.

La cosa anduvo así en cuanto hubo en el mundo, en este mundo de aventuras y de concreto llamado histórico, emporios, tiendas, donde todo está bien colocado. Los emporios y los imperios — que existen desde hace un montón de tiempo, no los hemos inventado nosotros — son lo mismo. Y son el duplicado y el soporte de esa concepción de la ciencia antigua basada a fin de cuentas en algo que se admitió hace mucho, que saber y poder son equivalentes.

Quien sabe contar puede repartir, distribuye, y por definición el que distribuye es justo. Todos los imperios son justos.

Si se presentó hace poco una duda al respecto, debe de haber una razón. La época da cuenta del alcance de lo que sucede, gracias a algo que los sabios no quieren ver y que ya no es en absoluto un pródromo, sino un desgarrón patente, a saber, que la discordancia entre saber y poder estalla.

Esto es simplemente lo que me disculpa por continuar este discurso público a pesar de que no se dirige en principio más que a los psicoanalistas. Para que las cosas no se prolonguen mucho tiempo en una discordancia, con todo lo que esta implica de raras farfullas, repeticiones inútiles, absurdas colisiones, se trata de nombrar esta disyunción, de definir cómo se opera, y de no pensar que se la remediará con no sé qué forma episódica de dar vuelta la chaqueta del poder — diciendo, por ejemplo, que todo se arreglará porque los que hasta ahora eran oprimidos por el poder de aquí en más lo ejercerán. No es por cierto que descarte personalmente, en modo alguno, que algunas cosas puedan concretarse, sino que considero seguro que esto solo tendría sentido inscribiéndose en lo que acabo de llamar el viraje esencial, el único apto para cambiar el sentido de todo lo que se ordenó como presunto imperio, aun el del propio saber, y que es la disyunción entre el saber y el poder.

Esta última fórmula solo tiene un valor rudimentario, no induce, hablando con propiedad, a ninguna *Weltanschauung* ni a ninguna presunción, utópica o no, de una mutación empujada por no se sabe qué, sino que debe articularse y puede ser articulada a partir de Freud. Ciertamente él no ofrece de ella la captación renovadora en un sistema de algún modo comparable a los que han querido hacer perdurar el mito de la conjunción del saber y el poder. Freud mismo es aquí sobre todo el paciente. Con su palabra, una palabra de paciente, testimonia lo que inscribo con este título, la disyunción entre saber y poder.

No es el único en testimoniar al respecto, otros también lo hacen, cada uno con su particularidad, él sin embargo la lee, lee sus efectos en los síntomas que se producen en cierto nivel de lo subjetivo, y que intenta remediar. Allí precisamente se lee que él mismo es el paciente por su esfuerzo y su trabajo y su discurso.

Yo por mi parte solamente sigo las consecuencias de tal discurso. En mi propio discurso doy testimonio de eso a lo que conduce el examen de esta disyunción, es decir, por lo que se ve, a nada que la colme ni que permita esperar reducirla nunca a una norma, a un cosmos. Ese es el sentido de lo que intento proseguir ante ustedes a partir de un discurso que inaugura Freud.

Por eso empecé por una lectura atenta de lo que testimonia este discurso, y no solamente en su maestría, ya que es más instructivo por sus insuficiencias.

Retomando el seminario que dictaba en 1956-1957, me di cuenta de que la irrisoria distancia de trece años me permitía sin embargo evaluar algo del camino recorrido — ¿por quién? ¿por qué? Por mi discurso, por un lado, y también por la evidencia de la manifestación del desgarramiento que este discurso señala.

Por supuesto, esta evidencia creciente no debe nada a este discurso, pero testimonia que hay un discurso, si no al día, ciertamente no, no demasiado a remolque de lo que se produjo.

Dicho esto, este discurso está obligado no solamente a ir a remolque, sino a recomenzar siempre desde el principio, como *nachträglich*, a posteriori, porque por culpa de las leyes que rigen el estatuto de la universidad no queda nada registrado de una renovación de la forma de transmisión donde subsistiría lo que está en juego en los grandes pasos que se dan desde hace cierto tiempo en el saber, y tal como este se distingue como separado internamente de todo efecto de poder.

Entonces volvemos a partir del principio.

2

El término que había destacado en 1956-1957, mientras seguía la pista de Juanito intentando descifrarlo, no podía ser entonces el objeto *a*.

Si, más allá del resumen, no tan mal hecho por otra parte, que salió en el *Bulletin de psychologie* con el título "La relation d'objet et les structures freudiennes", la cosa estuviera ahora publicada — el lector podría controlar lo que enuncio hace más de un trimestre en el propio texto de Freud, texto desconcertante en sí mismo por su aspecto laberíntico, donde se pone de manifiesto muestra una especie de deletreo balbuceante. Él da vueltas en círculo porque, a decir verdad, ¿cuál es la salida aparte de que Juanito ya no teme a los caballos? ¿Y después? ¿Todo el interés de tal investigación está en hacer que uno o mil muchachitos sean liberados de eso molesto que se llama fobia? La experiencia prueba que las fobias no tardan mucho más tiempo en curarse espontáneamente que con una investigación como la que llevan a cabo en este caso el padre de Juanito, alumno de Freud, y Freud mismo.

En esa época, hace trece años, me faltaba pues subrayar, deletrear, estudiar en qué consiste la verdadera apuesta, y que va mucho más allá del caso. Se trata de lo que se juega a cada instante en el límite, en la frontera, entre lo imaginario y lo simbólico.

Allí, en efecto, es donde todo se juega, y adonde volveré con algunas pinceladas en el curso de lo que enuncio hoy. Pero para lo que está verdaderamente en discusión, retomemos desde el punto donde debemos fijar lo que atañe al juego de estos tres órdenes, lo real, lo simbólico y lo imaginario. Se trata de ese punto de viraje en el que, sean cuales fueren nuestras desventuras y nuestros síntomas, todos somos pacientes, y que designo como cierta disyunción entre el saber y el poder.

Seamos directos, seamos expeditivos, y ubiquemos en alguna parte lo que llamé hace poco lo real. Tal como lo describí, es evidente que interesa.

Todavía no la vi, pero parece que hay una película de Louis Malle sobre Calcuta donde se ve una gran cantidad de gente que muere de hambre. Eso es lo real. Donde la gente muere de hambre, muere de hambre. Nada falta. ¿Por qué se empieza a hablar de falta? Porque ellos han formado parte de un imperio. Sin las necesidades de este imperio, ni siquiera habría Calcuta, no habría habido aglomeración en ese lugar. No soy lo suficientemente historiador para saberlo, pero lo acepto porque nos lo dicen.

Los imperios modernos dejan irrumpir su parte de falta justamente porque el saber alcanzó en ellos un crecimiento sin duda desmedido respecto de los efectos de poder. El imperio moderno tiene la propiedad de que, dondequiera que extienda su ala, lo acompaña esta disyunción en cuyo nombre se nos puede hacer del hambre en la India un motivo que nos incite a una subversión o revisión universal, *¡a hacer algo real, vamos!*

Para que haya simbólico, es preciso que se cuente por lo menos 1. Durante mucho tiempo se creyó que contar podía reducirse al Uno, al Uno de Dios — no hay más que uno —, al Uno del Imperio, al Uno de Proclo, al Uno de Plotino. Por eso no es en absoluto abusivo simbolizar el campo de lo simbólico con este 1.

Por supuesto, el Uno no es simple, y todo el progreso consistió en percibir que funciona como 1 numérico, es decir, que engendra una infinidad de sucesores, siempre que haya un cero. Esto si nos atenemos a la ejemplificación de lo simbólico por uno de los sistemas actualmente mejor establecidos.

Sea cual fuere el nivel de estructura donde lo ubiquemos en lo simbólico, este conteo tiene sus efectos en lo imaginario, que mencionamos hace poco como ese orden por el cual lo real de un organismo, es decir, un real completamente situado, se completa con un *Umwelt*. Lo que se ordena en

mi discurso, y corresponde a quienes lo siguen poner a prueba esta fórmula, es que por efecto del conteo aparece en lo imaginario lo que llamo el objeto *a*.



Aparición de a *por el conteo*

Ahora bien, en el ser humano hay una imagen que desempeña un papel privilegiado. Esta imagen es la imagen especular, que está al comienzo de esa dimensión que llamamos narcisismo. Sabemos, por otra parte, que este no hace del hombre una excepción en el campo de los seres vivos, porque en muchos otros animales encontramos en ciertos niveles de su comportamiento — de lo que se llama etología, costumbres animales — imágenes de una estructura aparentemente homóloga que son también privilegiadas, y ejercen una función decisiva sobre su organismo.

Lo importante de lo que está en juego es la relación entre la imagen especular, *i(a)*, y el objeto *a*. Todos los momentos de esta relación observados y articulados en el psicoanálisis nos resultan sumamente interesantes para estimar lo que este nos revela a nivel de los síntomas por su valor de modelo, en particular en cuanto a los efectos de disyunción, patentes en nuestra época, entre saber y poder.

$$\frac{i(a)}{a}$$

Definí entonces el objeto *a* en primer lugar como esencialmente fundado a partir de efectos maliciosos, en el campo de lo imaginario, de lo que pasa en el campo del Otro, en el campo de lo simbólico, en el campo del arreglo, en el campo del orden, en el campo del sueño de la unidad.

Observen que la estructura misma del campo del Otro está pues implicada aquí como tal, como intenté transmitirles en más de una de mis lecciones anteriores de este año gracias a un esquema. Lo que se señala como efectos *a* en el campo de lo imaginario no implica más que esto — el propio campo del Otro es, si puedo decir así, en forma de *a*. Este *en-forma* se inscribe en una topología donde el objeto *a* se hace presente

en este campo agujereándolo. Esto no es por supuesto más que una imagen intuitiva.

Di el paso siguiente mostrando que hacer volver al Otro, es decir, al campo de donde parten, estos efectos *a* en lo imaginario, es la perversión. Es algo simple, una manera un poquito apologética de presentar las cosas, al estilo de *Dad al César lo que es del César*, como dijo un día un vivillo, porque hay que ver que el tipo lo era.

Devolver *a* a ese del que proviene, el Otro, es la esencia de la perversión. Sorprende después de todo que el que diga cosas así pase como una seda, lo que prueba sin duda que los analistas no tienen una idea tan segura de eso a lo que pueden atenerse en tal campo. Se trata de saber qué es posible extraer de esta fórmula.

¿Qué es un efecto de lo simbólico en el campo de lo imaginario? Aún resulta problemático, pero es indudable que esto alcanza al sujeto, ya que hacemos de él algo que solo se inscribe a partir de una articulación del campo del Otro, con un pie afuera y un pie adentro.

Intentemos pues reconocer el aspecto del sujeto del que se trata aquí.

3

Freud comenzó antes que yo a evaluar cierta cámara cuya negrura es mucho menos fácil de calibrar que la negrura que yo mencionaba la última vez y que se usó durante más de dos siglos en nombre de un modelo óptico.

Varias veces dio la vuelta a esta cámara. No debe sorprendernos que haya nombrado con nombres distintos las mismas cosas que volvía a encontrar en este periplo. Pero lo importante es reconocer el valor preciso de uno de los términos que promovió.

Freud habló mucho del amor, con la distancia conveniente. No porque esto se haya subido a la cabeza de quienes lo siguieron dejaremos de volver a poner las cosas en el nivel de donde él las hizo salir.

A nivel del amor distinguió la relación anaclítica y la relación narcisista. Como resultó que en otros lugares oponía la investidura del objeto a la del cuerpo propio, llamado narcisista en dicha oportunidad, se creyó poder construir al respecto no sé qué elucubración del tipo vasos comunicantes, según la cual la investidura del objeto prueba por sí sola que se salió de uno, que se hizo pasar la sustancia libidinal adonde se necesita. En esta

elucubración descansa la de la relación de objeto, que había anunciado trece años atrás cuando todavía seguía viva, con todo el mito del pretendido estadio oblativo calificado aún de genital.

La articulación por parte de Freud del anaclitismo como un sostén a nivel del Otro dio lugar al desarrollo de una suerte de mitología de la dependencia, como si se tratara de eso. Me parece a mí que el anaclitismo adquiere su estatuto, su verdadera relación, cuando se define propiamente lo que sitúo a nivel de la estructura fundamental de la perversión. Se trata, a saber, de cierto juego llamado perverso del *a* por el cual el estatuto del Otro se asegura por estar cubierto, colmado, enmascarado, y que está presente en todo tipo de efectos que nos interesan.

Para darle una aproximación lógica, se lo puede convertir en un estadio que hay que entender de modo discursivo. Además la relación anaclítica es aquí primera y el único fundamento verdadero de toda una serie de pretendidos nubarrones significativos con los que se nos envuelve para explicarnos que el niño echaría de menos su paraíso, que habría encontrado en no sé qué entorno fisiológico materno que nunca existió bajo esta forma ideal.

En lo esencial, se trata únicamente del juego del objeto definible como efecto de lo simbólico en lo imaginario, del juego de este imaginario respecto de lo que sea que pretenda representar al Otro durante un tiempo, y la madre desempeña este papel tan bien como cualquier otro, el padre, una institución, hasta una isla desierta. El *a* juega como máscara de esa estructura del Otro que llamé, en cuanto es lo mismo que este *a*, el *en-forma* de *a*.

Esta fórmula es la única que permite entender lo que se puede llamar el efecto de enmascaramiento o ceguera en el que se satisface toda relación anaclítica. Sin embargo, todavía no se avanzó mucho al plantear las cosas de este modo. Y es que, como ven, no es fácil acceder a lo que está en juego, y precisamente en el plano de lo que se llama la imaginación. La imaginación viva, esa donde recogemos lo que denominamos ávidamente la significación, placentera de diversas maneras, depende, en efecto, de una imagen de otro tipo, muchísimo menos oscura, la imagen especular.

La imagen especular es, por otra parte, mucho menos oscura sobre todo desde que nuestros espejos son claros. Nunca se sabrá, salvo si reflexionamos un poquito, lo que debemos al surgimiento de los espejos claros. Cada vez que en la antigüedad, y esto sigue aun en los tiempos de los Padres de la Iglesia, algo se indica como en un espejo, quiere decir todo lo contrario de lo que es para nosotros. Por ser de metal pulido, sus espejos daban efectos mucho más oscuros. Tal vez fue lo que permitió que

subsista tanto tiempo una visión especular del mundo. Como a nosotros, el mundo debía de parecerles oscuro, pero coincidía con lo que se veía en el espejo. De ahí que se mantuviera bastante tiempo una idea del cosmos. Si las cosas nos parecen menos sencillas, es simplemente porque perfeccionamos los espejos e hicimos a la vez otras cosas en materia de elucidación de lo simbólico.

Puesto que se trata del saber, observemos que la experiencia analítica introduce en este punto una novedad. Pone de manifiesto que desde siempre — desde que funciona ese, quienquiera que sea, que puede hallarse en posición de hacer las veces del Otro, el Otro con mayúscula — el Otro nunca supo nada de lo que pasa en el terreno de las satisfacciones tributadas al Otro por la vía de la inclusión del *a*.

Esto es lo que me inspira cuando me permito plantear aquí y allá preguntas insidiosas, por ejemplo a los teólogos, del tipo — *¿Es tan seguro que Dios crea en Dios?* Pero aun si es pensable, lo interesante no está allí. Lo que nos incita de manera cada vez más viva a medida que progresan los atolladeros donde nos acorrala el saber no es saber lo que el Otro sabe sino saber lo que quiere. Este es el problema fundamental en todo recorrido analítico, y creo haberlo formulado en la línea de una interrogación que, como todos los pródromos, había comenzado por dibujarse en cierto vuelco filosófico. Esta recae sobre la avanzada del saber con su forma de *en-forma* de *a*, forma que se esboza de modo completamente distinto que en un espejo, y cuya topología se destaca por una exploración, apenas rozada por otra parte, de la perversión, pero que se expresa en muchos otros niveles que no son los de las experiencias patológicas. ¿Qué quiere este saber que avanza? ¿Y a qué conduce? No es siquiera la misma pregunta.

La cosa está en estudio. Nos equivocaríamos si creyéramos que el psicoanálisis cierra el círculo, que halló la última palabra, incluso sobre las perversiones, incluso usando la relación con el objeto *a* para aplicarla más ampliamente de lo que puedo hacer aquí mismo.

En esos años perdidos — que no sé si alguien podrá juzgar algún día — en los que avanzaba para aclarar este discurso y darle su precaria continuación, me apoyé en ciertos temas, distintos en las distintas épocas, que, al hacerlos volver aquí como síntomas, nos aclararían sobre la relación del sujeto con el Otro.

No puedo dar lugar a Angelus Silesius, aunque su *Peregrino querubínico*, que tanto utilicé en el pasado, se ofrece a ser retomado a la luz de la relación anaclítica tal como la defino. Sus hemistiquios, los dísticos cortados, equilibrados en cuatro miembros en los que se dibuja la identidad pro-

pia de lo que parece lo esencial en él, son en lo sucesivo imposibles de captar salvo en términos de la relación de Dios y el objeto *a*.

En lugar de retomarlo, bastará percibir que todas las funciones que se inscriben en la rúbrica del orden, la jerarquía, también del reparto, y, por esto, todo lo que es del orden del intercambio, el transitivismo y la identificación misma, todo esto participa de la relación especular, que es muy distinta de la anterior.

Todo se remite al estatuto de la imagen del cuerpo, en la medida en que en cierto viraje inicial esta se liga a una propiedad esencial en la economía libidinal considerada, que es la matriz motriz del cuerpo. Por algo las mismas consonantes se encuentran en uno y otro — *matriz motriz*, todo está allí. Gracias a esta matriz motriz, el organismo calificable por sus relaciones con lo simbólico, el hombre, como se lo llama, se desplaza sin salir nunca de un área bien definida que le veda una región central que es propiamente la del goce. Y por eso puede testimoniar en toda ocasión sobre el comportamiento de un hombre llamado de bien. De este modo cobra importancia la imagen del cuerpo tal como la ordeno a partir de la relación narcisista.

Si se remiten al esquema que di con el título "Observación" sobre algunas proposiciones de un señor cuyo nombre subsistirá gracias a mí, verán que para designar la relación establecida entre el sujeto y el campo del Otro, hago funcionar este campo como un espejo — por qué no, puesto que él tampoco se sustrae a lo imaginario y que yo, como imagen, no puedo hacer nada que no sea homogéneo al espacio común — con el solo fin de plantear el segundo término, a saber, el otro significante con el que el sujeto se representa por un significante. No es ni más ni menos que lo que se indica aquí con esta I mayúscula enigmática por la que se le presenta en otro espejo la conjunción del *a* y la imagen del cuerpo. Esto es lo que pasa en la fobia.

Si tomamos cualquier observación mínimamente seria de una fobia — lo que suele ocurrir porque en el psicoanálisis uno no se da el lujo de publicar una observación sin una anamnesia bastante completa —, si tomamos por ejemplo del libro de Helene Deutsch sobre las neurosis los capítulos sobre la fobia — si tomamos cualquier caso, por ejemplo el de alguien ante quien fue llamada a intervenir debido a que él tuvo en un momento fobia a las gallinas —, ¿qué vemos?

La cosa está perfectamente articulada, pero solo se revela, por supuesto, en un segundo tiempo de exploración. A saber, antes del desencadenamiento del síntoma las gallinas no representaban seguramente nada para él.

Eran los animales que iba a cuidar en compañía de su madre, y cuyos huevos entonces recogían. Se nos dan todos los detalles, a saber que, a la manera en que actúan en efecto los que están acostumbrados a las aves, una palpación exterior de la cloaca basta para percibir si el huevo está allí, listo para salir, después de lo cual solo hay que esperar.

En efecto, esto es lo que más interesaba al pequeño X* del caso en cuestión, y cuando su madre lo bañaba, le pedía a esta que le hiciera otro tanto sobre su propio perineo. ¿Cómo no reconocer que allí mismo él se designa como aspirando a proveer el objeto que constituía sin duda para la madre, por razones que por otro lado no se profundizan pero que son manifiestas, el motivo de un interés completamente particular? El primer tiempo es muy evidente — *Dado que te interesan los huevos es preciso que yo te los ponga*. Además por algo el huevo cobra tanto valor. Si el objeto *a* está así concernido, es en el sentido de que las relaciones entre los sujetos tienen, si me permiten, una cara demográfica que implica bastante naturalmente que lo que nace se encuentre en el lugar de un huevo.

Solo menciono en primer lugar este tiempo para ofrecerles de inmediato el sentido de lo que está en juego cuando la fobia se desencadena. Un hermano mayor, sensiblemente mayor por otra parte, más fuerte que él, y que conoce perfectamente todo lo relativo a lo que pasa en el corral, lo tomó un día por detrás diciéndole — *Yo soy el gallo y tú eres la gallina*. Él se defendió, se sublevó vivamente y declaró — *I won't be the hen*. Observen que este *hen* tiene en inglés exactamente la misma pronunciación, con la vocal aspirada, que la *n* del *Un* [Uno] del que les acabo de hablar. No quiere ser el *hen*. Dice que no.

Ya había un tal Alain que creía haber hecho un gran descubrimiento al decir que pensar es decir no. Pero ¿por qué dice que no, cuando antes se encontraba tan bien con su madre pudiendo ser para ella una gallina más, si me permiten, una gallina de lujo, la que no estaba en el corral, sino porque allí está interesado el narcisismo, a saber, la rivalidad con su hermano, el pasaje a una relación de poder? Como bien prueba el hecho de que el otro lo toma de la cintura, de la cadera, lo inmoviliza, y tanto como quiere, lo mantiene en cierta posición.

Entonces hay un giro, no digo viraje, de lo que está investido con cierta significación, de un registro al otro, de lo imaginario a lo simbólico. La función anterior, que era imaginaria, fracasa. En adelante, la gallina adquiere para él una función perfectamente significante, a saber, le causa miedo.

El campo de la angustia no es ciertamente sin objeto, como recordé al comienzo, siempre que se vea bien que este objeto es la apuesta misma del

sujeto en el campo del narcisismo. Se revela entonces la verdadera función de la fobia, que es sustituir el objeto de la angustia por un significante que atemoriza, porque respecto del enigma de la angustia la relación señalada como peligrosa es tranquilizadora. Además la experiencia nos muestra que, siempre que se produzca el pasaje al campo del Otro, el significante se presenta como lo que es respecto del narcisismo, a saber, como devorador. Y da lugar a esa especie de preponderancia que la pulsión oral adquirió en la teoría clásica.

No debe verse la fobia en absoluto como una entidad clínica, sino como una placa giratoria. Ese es el punto que quería esbozar hoy. Ella vira muy frecuentemente hacia los dos grandes órdenes de la neurosis, histeria y neurosis obsesiva, también realiza la unión con la estructura de la perversión, nos ilustra en suma sobre todo tipo de consecuencias que tiene, y que no necesitan en absoluto limitarse a un tema particular para ser perfectamente perceptibles. Se trata mucho menos de una entidad clínica aislable que de una figura clínicamente ilustrada, de manera brillante sin duda, pero en contextos infinitamente diversos.

A partir de la fobia volveremos a interrogar eso de lo que partimos hoy, la disyunción entre el saber y el poder.

7 DE MAYO DE 1969

XX

SABER GOCE

La conjunción del saber y el goce
El Otro y su enforma
Los cuatro borramientos del sujeto
La persona y el sujeto
La forclusión del goce

En la práctica psicoanalítica es imposible no considerar como primera la incidencia del sujeto.

Esta se encuentra sin cesar en primer plano en la manera en que piensa el psicoanalista, al menos si nos limitamos a lo que se enuncia en sus informes. Se dirá, por ejemplo, que el sujeto actúa o manifiesta tal intención a partir de tal punto definido por lo que se llama una identificación. Se enunciará, por ejemplo, tal paradoja de sus conductas diciendo que vuelve contra sí mismo su agresión primera, es decir que se devuelve a sí mismo — ¿y desde qué punto sino de uno distinto del que ha estado ocupando? — lo que estuvo en el lugar de ese con el que se identificará.

En resumen, el sujeto se presenta en todo momento provisto de una por lo menos singular autonomía, y sobre todo de una movilidad sin par, puesto que no hay casi ningún punto en el mundo de sus *partenaires*, se los considere o no semejantes, que él no pueda ocupar. Al menos así ocurre, repito, en el nivel de un pensamiento que tiende a dar cuenta de tal paradoja de sus comportamientos.

En cuanto al estatuto del sujeto, sigue sin criticarse en absoluto, puesto que hay enunciados singulares que llegan a hablar también de *elección de la neurosis*, como si en algún punto privilegiado, en determinado momento, a este sujeto pulverizado se le hubiera permitido cambiar la orientación.

No hay en absoluto razones para discutir la legitimidad del término *sujeto* que utilizo aquí para recordar esta literatura. Se puede admitir, por supuesto, que en un primer tiempo la investigación analítica no apuntaba en modo alguno a dar una articulación lógica a lo que se presenta como

completamente determinante, en apariencia, para cierta manera de reaccionar al trauma. Bastaría sin embargo percibir que este punto de la anamnesis que se considera original y orientador, en verdad se produjo retroactivamente por la suma de las interpretaciones del psicoanalista, no solo de las que se hace en su cabeza, como suele decirse, o cuando escribe su observación, sino también de esas en las que intervino en lo que lo liga al paciente, lazo que en el registro en que se inscribe, de interrogación y de suspensión de lo que concierne al sujeto, está lejos de poder describirse pura y simplemente como una relación de potencia a potencia, aun cuando esté sometido a toda la transferencia que pueda imaginarse.

Ven entonces claramente por qué cuando en el psicoanálisis se trata del sujeto siempre es esencial retomar el problema de la estructura. El hecho de retomarla constituye el verdadero progreso, es lo que hace avanzar lo que se llama impropiamente la clínica.

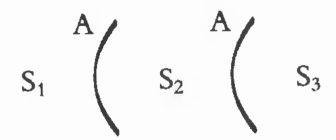
Espero que nadie se equivoque al respecto. Si la última vez experimentaron algún placer al ver aclararse al final mi discurso con la mención de un caso, no es específicamente la mención de un caso lo que constituye el carácter clínico de lo enunciado en esta enseñanza.

1

Retomemos pues las cosas en el punto en que podemos formularlas después de haber marcado ya en varias oportunidades cómo se forma el sujeto, a partir de una primera y muy simple definición.

Ella parte del significante porque el significante es después de todo el único elemento cuyo análisis nos da la certeza, y debo decir que esta definición le da su mayor relieve, le da su peso.

El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. Tal es la fórmula, la fórmula-huevo, si puedo decir así, que nos permite situar lo que ocurre con un sujeto que no sabríamos de todos modos manejar mediante fórmulas que serían en apariencia las del buen sentido, del sentido común, y que se apoyan en la noción de que hay algo que constituye la identidad que distingue a ese señor de su vecino. Si uno se contentara con ello, habría que tomar todo enunciado descriptivo de lo que pasa en la relación analítica como la descripción de un juego de marionetas, donde el sujeto es tan cambiante como la palabra misma, la del titiritero, que cuando habla en nombre de una, que tiene en su mano derecha, no puede hablar al mismo tiempo en nombre de la otra, que tiene en su mano izquierda, lo que no le impide ser capaz de pasar de una a otra con la rapidez que sabemos.



Esquema abreviado de la relación significante

Ya escribimos esto aquí lo suficiente como para que no tenga que reconstruirlo ni volver a comentarlo. Se trata de la relación primera, pero más fuerte que las demás, de S_1 con S_2, del significante que representa al sujeto para otro significante.

Ya intentamos delimitar de qué se trata en cuanto al segundo significante, S_2, el otro de estos dos significantes, ese en cuyo nivel el sujeto será representado por un significante. Ya despejamos el campo donde inscribir el lugar del A, ese lugar que es el Otro con mayúscula, es decir, aquí, el cuerpo. Pienso que recordarán que al inscribir de este modo todo lo que es segundo significante no podemos, en el nivel de la inscripción misma de S_2, más que repetir, para todo lo que se inscribe a continuación, la marca del A como lugar de inscripción. Lo vemos así, en suma, ahuecarse por lo que llamé la última vez el en-forma de A, a saber, ese *a* que lo agujerea.

Forjaremos para nuestro uso un nombre nuevo, el *enforma* del A.

Lo doy por sabido, ya que me llegó el comentario de que algunos han sido sensibles a este enforma del A y que hallaron en él alguna evidencia, creo, de manejo clínico.

Detengámonos un momento en esto. La formula está destinada a mostrar lo que ocurre verdaderamente con el *a*, a saber, con la estructura topológica del propio A, con lo que hace que el A no esté completo, no sea identificable con un 1 ni, en ningún caso, con un todo. En suma, se lo debe percibir y representar absolutamente como lo que incumbe al conjunto en el plano de la paradoja llamada del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos, paradoja que por algo fueron los lógicos quienes la concibieron.

Creo que ya manejan bastante esta paradoja. El conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos, una de dos, o se contendrá a sí

mismo y es una contradicción, o no se contiene a sí mismo y entonces se contiene a sí mismo, lo que nos enfrenta con una segunda contradicción.

Se trata de algo muy simple de resolver si se plantea que el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos solo puede, en efecto, inscribirse como función de la siguiente manera — el conjunto E tiene por característica «x como diferente de x» —

$$E\,(x \neq x)$$

Ahora bien, aquí él recubre nuestra dificultad con el Otro con mayúscula.

Si el Otro con mayúscula presenta el carácter topológico que decimos, que hace que su enforma sea el *a*, palparemos muy directamente qué significa esto en cuanto al estatuto del significante. Basta plantear que, sea cual fuere el uso convencional que se haga de este en la matemática, en ningún caso se puede considerar que el significante sea capaz de designarse a sí mismo. S_1 o S_2 en sí mismos no pueden de ninguna manera ser los representantes de ellos mismos, salvo distinguiéndose de ellos mismos.

Esta alteridad del significante respecto de sí mismo es lo que designa precisamente el término del Otro con mayúscula marcado por una A. Si inscribimos este Otro con mayúscula marcado por A, si hacemos de él un significante, lo que él designa es el significante como Otro. El primer Otro, cualquiera que sea, el primero encontrado en el campo del significante, es Otro, radicalmente, es decir, Otro distinto de sí mismo, es decir, que introduce el Otro como tal en su inscripción, en la medida en que está separado de esta inscripción misma.

En la medida en que es exterior a S_2, este A inscribe el enforma de A, es decir, la misma cosa que el *a*. Ahora bien, como sabemos, este *a* es el sujeto mismo en la medida en que solo puede ser representado por un representante, que en este caso es S_1. La primera alteridad, la del significante, no expresa al sujeto más que bajo la forma de lo que aprendimos a delimitar en la práctica analítica por una particular extrañeza.

No tengo que despejarlo porque establecí sus bases en un seminario que di en su momento, 1961-1962, sobre la identificación. Si recuerdo, reúno y resumo hoy estas mismas bases, es para que vean algo que no debe considerarse dado, sino por la experiencia analítica, a saber, lo que atañe a este *a* minúscula esencial al sujeto, y marcado por esta extrañeza que todo analista conoce.

Por lo demás, ya enumeré hace bastante tiempo los *a*, del seno al excremento, de la voz a la mirada, para que se sepa lo que significa en su ambigüedad el término *extrañeza*, con su nota afectiva y también su indicación de margen topológico.

Se trata para mí de mostrar a los que no consideran el *a* como un dato de la experiencia algo que permita evocar su lugar razonado en las marcas de lo que se considera como la experiencia práctica — sin razón, puesto que no es más práctica que la experiencia analítica.

Vayamos allí.

2

Puesto que el *a* sería lo más extraño que hay para representar al sujeto, intentemos partir de lo que sería, aparentemente, lo menos extraño.

Al comienzo, consideren al sujeto tan indeterminado como lo imaginen, como lo que distingue a ese que está aquí de ese que está allá, y que es solo su vecino, y tomen lo que lo representa en un tipo de materialidad completamente vulgar, la huella.

Es lo que hice cuando hablaba de la identificación. La huella significa la huella de una mano o de un pie, una impresión.

Observen bien que en este nivel la huella se diferencia del significante de manera distinta que el signo. El signo, según señalé, es lo que representa algo para alguien. Aquí no hay ninguna necesidad de nadie, una huella se basta a sí misma. ¿Podemos situar de aquí en más lo que hace poco llamé el sentido del sujeto?

En lo sucesivo nos preguntamos en qué se convierte lo que significa un sujeto cuando, contrariamente a la huella natural, a la impresión, la huella ya no tiene más soporte que el enforma de A.

¿Qué quiere decir? La huella pasa al enforma de A según las diversas maneras en que es borrada. El sujeto son estas maneras mismas en las que la huella como impresión se encuentra borrada. Ya había destacado esta observación con una broma titulando lo que podía decirse al respecto como *los cuatro borramientos del sujeto*.[33] El sujeto es quien borra la huella transformándola en mirada, que debe entenderse como hendidura, vislum-

33. Juego de palabras entre *façon* (manera) y *effaçons* (de *effacer*, "borrar"). [N. de la T.]

bre. De este modo aborda el sujeto lo que ocurre con el otro que dejó la huella, que pasó por allí, que está más allá.

No es suficiente decir que un sujeto no deja huella. Lo que lo define y lo libera al mismo tiempo, eso por lo cual el animal que habla se distingue efectivamente de todo organismo vivo, es que puede borrar sus huellas, y borrarlas como tales, como siendo sus huellas. Esto basta para que pueda hacer algo más que huellas, hacer por ejemplo citas que se da a sí mismo. Las piedritas blancas que esparce Pulgarcito se distinguen de las huellas.

Noten la diferencia que ya se esboza en la manada, que al perseguir algo tiene una conducta, conviene decirlo, pero esta se inscribe en el orden del olfato. La cosa no es forzosamente ajena al animal humano. Pero en el nivel mismo de la manada una cosa es esta conducta y otra cosa la escansión, sobre un soporte de voz, de una huella indicada. ¿El ladrido cubre las huellas? ¿Quién se atreverá a sostenerlo? Aquí alcanzan un límite porque el ladrido ya es pese a todo lo que se llamaría un esbozo de palabra. Pero este soporte de la voz es distinto de lo dado de la voz allí donde hay lenguaje. En ese lugar el soporte de la voz caracteriza de manera autónoma cierto tipo de huella.

Basta que un ser pueda leer su huella para que sea capaz de reinscribirla en un lugar distinto de ese donde la había producido primero. En esta reinscripción se halla el lazo que lo hace desde entonces dependiente de un Otro cuya estructura no depende de él.

Todo da lugar a lo que es del registro del sujeto definido como *el que borra sus huellas*. Para que se perciba mejor la dimensión original de lo que está en juego, lo llamaré en última instancia *el que reemplaza sus huellas por su firma*.

Saben que no se exige mucho para convertir a alguien en sujeto. En la oficina municipal basta que un analfabeto haga una cruz, símbolo de la barra tachada, de la huella borrada. Es la forma más clara de lo que está en juego. Cuando se pone en primer lugar un signo, y después algo lo anula, esto basta como firma. Que sea la misma para todo aquel a quien se la pida no cambia en nada el hecho de que en el acto en cuestión será aceptada como autenticación de la presencia lisa y llana de alguien al que jurídicamente se considerará un sujeto, ni más ni menos.

Limitarse a esto sería hacer del sujeto, cuyo nivel intento definir, un absoluto, cuando, por el contrario, pretendo marcar sus lazos de dependencia. La observación empieza aquí.

El significante nace de las huellas borradas. ¿Qué consecuencias tiene esto? Que estas huellas borradas solo valen gracias al sistema de las otras,

de esas otras, ya sean semejantes o las mismas, erigidas en sistema. Allí solamente comienza el alcance típico del lenguaje. Las otras huellas borradas son las únicas admitidas — ¿admitidas por quién?

Pues bien, respuesta — por las otras huellas.

Y aquí caemos parados. Las huellas son admitidas por las otras huellas así como en la definición del sujeto un significante lo representa para otro significante. *Un ma-an-chón [pa-âté] no cuenta*, como expresa Bridoison en *Las bodas*. Por eso le concede tanto interés, porque para Bridoison, quien se toma en serio las huellas, podría ser que contara. Es alguien no apresurado [*pas hâté*].

Introduzcamos lo que sabemos. Estas huellas que solo se borran para dar relieve a otras tienen un soporte diferente, que es propiamente el enforma del A, necesario para producir un *a* que funcione para el sujeto. De aquí en más debemos considerar estos *a* en el plano de su sustancia.

Por ejemplo, una mirada. El alcance de tal elemento en el erotismo permite percibir la cuestión de la relación entre lo que se inscribe en el registro de la mirada y la huella. ¿Una mirada erótica deja huellas allí donde se inscribe, en algún otro? En este nivel se inserta la dimensión del pudor, una dimensión que solo es propia del sujeto como tal.

Ordenaremos brevemente con este rodeo la relación del significante con el enforma de una manera algo diferente de su letanía habitual.

No es casual si la escritura se afirma en la cima de nuestra actualidad. Lo único que puede dar su estatuto correcto a una gramatología es la relación de la escritura con la mirada como objeto, la mirada en toda la ambigüedad que hace poco marqué a propósito de la relación con la huella, lo entrevisto y, para decirlo todo, el corte en lo visto, la cosa que despunta más allá de lo visto.

Seguramente es fundamental hacer hincapié en la escritura para la justa evaluación de lo que concierne al lenguaje. Que la escritura deba considerarse primera respecto de la palabra resulta después de todo no solo lícito, sino evidente por la mera existencia de una escritura como la china, donde claramente lo que es del orden de la aprehensión de la mirada se relaciona con lo que se traduce de ello en el terreno de la voz, a saber, que hay elementos fonéticos pero que también hay muchos que no lo son.

Esto es tanto más sorprendente cuanto que desde el punto de vista de la estructura, de la estructura estricta de un lenguaje, ninguna lengua se sostiene de manera más pura que la lengua china, donde cada elemento morfológico se reduce a un fonema. Habría sido más simple, si puede decirse así, que la escritura no sea más que la trascripción de lo que se enun-

cia en palabras. Pero, por el contrario, lejos de ser trascripción de la palabra, la escritura china es otro sistema, al que se acopla eventualmente lo que se recorta en otro soporte, el de la voz.

Seguramente el corte predestina estos soportes definibles de modo material como mirada y voz para la función de ser lo que, reemplazando la huella, instituye esta especie de conjunto a partir del cual se construye una topología que, en último término, define al Otro.

Como ven, solo se trata de consideraciones subestructurales. Estas no son en absoluto originales porque nada de esto explica cómo comenzó este Otro, sino solamente cómo se sostiene cuando ya está allí. De dónde surgió es justamente lo que se dejó entre paréntesis hasta ahora.

Observación al margen porque luego de este 1 y este 2 que conciernen a la mirada y a la voz, sigo indicando lo que vendría después en un aporte tomado desde este ángulo.

No es de manera inmediata como surge en la relación del sujeto con el Otro en tanto que estructurado lo que ahora se anuncia como la demanda. Nos vemos forzados a suponer la mirada y la voz ya construidas sobre soportes antes de abordar lo que constituirá un elemento en la demanda. Cosa singular, cuando el manejo más frecuente de lo que está en juego en la regresión analítica trae al primer plano, en el orden del objeto *a*, el seno y el desecho, hasta el punto de dejar en cierta sombra la mirada y la voz.

Si reencontramos en la demanda un objeto *a*, es preciso señalar que lo que se demanda no es nunca más que un lugar. Por algo *place* [lugar] evoca ese *placage* [aplique] que es el sentido que nos permite plantear el seno como análogo a la *placenta*.

El seno define la relación subjetiva tal como conviene instituirla en la relación del niño con la madre. Su rol amboceptor entre ambos es en realidad su papel preponderante. Es como objeto *a*, como ser adherido a su pared, como el niño-sujeto se articula, como su mensaje es recibido por la madre y le es respondido. Pueden ver que lo que se pide con los significantes, el seno por ejemplo, que es nuestro tercer término, se enlaza con este otro elemento *a*, la voz.

Finalmente, al articular las cosas de este modo, lo que se engendra con el juego de significantes, a saber, lo que es sentido, es decir, hablando con propiedad, el significado, debe situarse aquí como efecto de caída de ese juego.

El sentido es no solo efecto sino efecto rechazado, efecto que se traslada y también efecto que se acumula. En esta perspectiva, la cultura participa de esa cosa que se desprende de una economía fundada en la estructura

el objeto *a*, a saber, del desecho. Justamente como desecho, excremento de la relación subjetiva, hay que inscribir aquí lo que constituye la materia de los diccionarios, lo que se conoce como el montón de sentidos concentrados en torno de un significante a lo largo de cierta práctica registrable por haberse vuelto común. Se trata del registro del objeto anal.

Tales son los cuatro *borramientos* — o las cuatro formas — con los que se inscribe el sujeto, que sigue siendo sin duda inaprehensible porque solo puede ser representado por un representante, porque solo subsiste en la medida en que se inscribe en el campo del Otro.

Con esto debemos tratar si queremos dar cuenta correctamente de lo que es la apuesta de un psicoanálisis.

3

Se mide la distancia de lo que define a un sujeto respecto de lo que se considera una persona. Es decir que es preciso distinguirlos muy seriamente.

Cualquier tipo de personalismo en psicoanálisis es propicio a todas las confusiones y todas las desviaciones. Lo que en otros registros llamados morales se marca como la persona en la perspectiva psicoanalítica solo se sitúa en el nivel del síntoma. La persona comienza allí donde el sujeto está anclado de un modo distinto que como lo definí, allí donde se lo sitúa de una manera más amplia, que hace entrar en juego lo que se ubica sin duda en el origen del sujeto, a saber, el goce.

La experiencia analítica nos enseña a diseñar de modo distinto de como se lo hizo el atlas, en el sentido cartográfico, de los juegos del significante que se remiten al sujeto. Al hacerlo no pretende reconstituir ningún nuevo todo, sino solamente inaugurar un método. Lo cierto es que de este modo trastorna en adelante los viejos sistemas de proyección, que constituían cada uno un todo.

Habría que dar aquí al margen todo tipo de indicaciones, que son sugerencias, índices extendidos. Punto importante — la significación del índice en un descubrimiento en marcha es completamente diferente de la distinción que cierto tipo de significante permite hacer en la lengua.

Luego, propongo a algunos que están aquí y que, creo saberlo, se inclinan por volver a lo que Freud enunció en *Psicología de las masas y análisis del yo* sobre el líder como elemento clave de la identificación, que controlen cómo todo esto se vuelve más claro en la perspectiva que esbozo.

Esta muestra en efecto la solución que hace posible que el sujeto, al identificarse estrictamente con *a*, se vuelva lo que es en verdad, es decir, un sujeto barrado. Lo que vimos en esa época, y que desde entonces debemos considerar capaz de reproducirse siempre, es, si puedo decirlo así, el pasaje de toda una masa a la función de mirada unívoca. Solo puede dar cuenta de esto la percepción de las posibilidades ofrecidas en este registro al significante privilegiado por ser el más sumario, por estar reducido a lo que Freud designa como pura y simplemente la marca, la función única, del 1.

Este es entonces el sistema al que está enteramente sujeto el pensamiento. Percíbanlo bien, no se trata en ningún caso de que salga de allí lo que se articula, y especialmente lo que se articula como saber.

Que un ser vivo esté envuelto en el lenguaje, en el sistema de los significantes, tiene por consecuencia para él que las imágenes lleven siempre más o menos la marca de ser asumidas en el sistema como significantes, tal como obliga la función del tipo y de lo que se llama lo universal. Ahora bien, al ser atrapadas las imágenes en el juego del significante algo se pierde, como lo muestra toda la experiencia psicoanalítica, a saber, la función imaginaria en la medida en que responde por el acuerdo del macho y la hembra.

¿Cómo no se percibe esto? ¿Cómo aún no se volvió común? ¿Y cómo no pasó todavía a alguna forma efectiva de renovación de las instituciones?

El análisis nos muestra justamente que, debido a la captura del sujeto en el lenguaje, todo lo que se designa como macho es ambiguo, hasta revocable con una crítica más cercana, cosa que también es cierta para la otra parte, y, más aún, que no hay en el nivel del sujeto reconocimiento como tal del macho por la hembra ni de la hembra por el macho.

Esto se sanciona en los hechos por datos muy precisos. Toda exploración algo profunda de la historia de una pareja demuestra que en ella las identificaciones han sido múltiples, que se recubren y que siempre forman al final un conjunto compuesto. La experiencia analítica permite constatar que en su nivel no hay acoplamiento significante. Hasta tal punto que, si se establecieron en la teoría muchas parejas de oposiciones, *activo/pasivo*, *voyeur/visto*, etc., nunca se promueve allí como fundamental ninguna oposición que designaría a la pareja *macho-hembra*.

La ambigüedad que queda sobre todo lo que se inscribiría de esta relación en el plano del significante contrasta por otra parte con lo que, en el plano biológico, lo sabemos, distingue los sexos radicalmente — siempre que, por supuesto, siempre que se omitan los caracteres llamados sexuales secundarios en el nivel de los mamíferos, así como la distinción posible del

sexo relativo a los tejidos orgánicos en relación con el sexo fanerogámico. Pero dejemos esto de lado porque lo importante está en otro lugar.

Lo importante es de alguna manera previo a la cuestión aquí planteada, es saber qué ocurre en el sistema significante con la función llamada del falo.

Por la manera en que efectivamente interviene en lo que se puede llamar la relación sexuada, seguro que la función del falo no es en ningún caso más que una función tercera. Ella representa ya sea lo que se define en primer lugar como lo que falta, esto es, estableciendo el tipo de la castración como lo que instituye el de la mujer, ya sea, por el contrario, lo que del lado del varón indica de manera muy problemática lo que se llamaría el enigma del goce absoluto. De todos modos, no se trata de marcas correlativas ni distintivas. Una única y misma marca domina todo el registro relativo a la relación de lo sexuado.

Me propongo puntualizar lo que justifica que en una larga elaboración estructural, hecha en contacto con el análisis articulado de lo que quedó como testimonio escrito de nuestra experiencia de las neurosis, yo haya podido calificar de *significante faltante* a este significante privilegiado.

La cuestión concierne a la articulación de la función del sujeto, y es importante puesto que, tan lejos como se impulse la articulación del saber, el sujeto muestra allí la falla. En el nivel en que enuncié que el falo es el significante faltante, en el punto de mi discurso donde arriesgué, digamos, los primeros avances, creo que el contexto no estaba todavía lo suficientemente articulado como para expresar lo que aclaro ahora.

Nuestro interés actual por la huella nos dio el punto de apoyo necesario. Retomemos lo que fue nuestro punto de partida y recordemos el proverbio árabe que cité en alguna parte en mis escritos hace mucho tiempo.

Hay cuatro cosas — olvidé la cuarta, o no haré un esfuerzo por recordarla ahora — *que no dejan ninguna huella, el pie de la gacela sobre el peñasco, el pez en el agua y* — lo que más nos interesa — *el hombre en la mujer*. Lo que eventualmente puede objetarse logra decirse de la siguiente manera, cuya importancia conocemos en los fantasmas de neuróticos — *Sí, una breve enfermedad de vez en cuando*.

Pero justamente eso es lo instructivo. El papel de las enfermedades venéreas no es en absoluto un azar en la estructura. No podemos partir de ninguna huella para establecer el significante de la relación sexual. Todo se reduce a ese significante, el falo, que justamente no está en el sistema del sujeto porque no representa al sujeto sino, si puede decirse así, el goce sexual por cuanto está fuera del sistema, o sea que es absoluto.

El goce sexual tiene el privilegio respecto de todos los demás de que algo en el principio de placer, que sabemos que constituye la barrera al goce, le da pese a todo acceso. Es verdad que el goce sexual es el goce por excelencia, pero reconozcan que leerlo de la pluma de Freud, de un sabio que tanto merece este título como nuestro Freud, tiene sin embargo algo que incita a la reflexión. Pero el goce sexual no está en el sistema del sujeto. No hay sujeto del goce sexual.

El único interés de estas observaciones es permitirnos precisar el sentido del falo como significante faltante.

El falo es el significante fuera del sistema, y, para decirlo todo, el significante convencional para designar lo que del goce sexual está radicalmente forcluido. Si hablé con razón de forclusión para indicar ciertos efectos de la relación simbólica, aquí es donde conviene señalar el punto en que ella no es apelable. Agregué que todo lo que es reprimido en lo simbólico reaparece en lo real, y por eso el goce es completamente real, ya que no está simbolizado ni es simbolizable en ninguna parte del sistema del sujeto.

De allí la necesidad del mito que hallamos enunciado por Freud y que no se parece estrictamente a ningún mito conocido de la mitología, sin que nadie parezca inquietarse por esta rareza, salvo algunas personas, el viejo Kroeber, Lévi-Strauss, que perciben muy bien que esto no forma parte de su universo, y lo dicen. Pero es exactamente como si ellos no dijeran nada, puesto que todo el mundo sigue creyendo que el complejo de Edipo es un mito admisible.

Y, en efecto, en cierto sentido lo es, pero fíjense que esto no indica más que el lugar donde hay que situar el goce que acabo de definir como absoluto. El Padre primordial del mito es el que confunde a todas las mujeres en su goce. La forma mítica dada al enunciado ya indica bastante por sí sola que no se sabe de qué goce se trata. ¿Es el del Padre o el de todas las mujeres? Solo que el goce femenino siempre permaneció en la teoría, como también les hice notar, en estado de enigma analítico.

Aun sin representar al sujeto, la función fálica parece sin embargo marcar como campo limitado de la relación del goce con lo que se estructura como el Otro un punto de su determinación. Al volver de estas perspectivas radicales a nuestra experiencia y al examinarla de más cerca, vemos de inmediato cómo se traducen las cosas en la clínica.

¿De qué desvío resulta la eclosión de una neurosis? De la intrusión positiva de un goce autoerótico perfectamente tipificado en las primeras sensaciones más o menos ligadas al onanismo, más allá de cómo se lo llame

en el niño. Respecto de los casos que caen en nuestra jurisdicción, es decir, los que engendran una neurosis, en este punto preciso, en el momento mismo en que se produce la positivación del goce erótico, se produce correlativamente la positivación del sujeto como dependencia del deseo del Otro. Se trata del anaclitismo que enuncié la última vez. Con él se designa el punto de entrada por donde la estructura del sujeto se convierte en drama. Merece articularse toda la experiencia que confirmará en qué coyuntura este drama va a estallar. Creo haber indicado lo suficiente la última vez el peso que adquiere aquí el objeto *a*, no en la medida en que estaría presentificado, sino por cuanto demuestra retroactivamente que es él el que antes constituía toda la estructura del sujeto.

Veremos en qué otras fronteras estalla el drama. Pero de aquí en más ya sabemos algo del retorno de estos efectos. Gracias a la relación positiva del sujeto con el goce llamado sexual, pero sin que esté asegurada de ningún modo la conjunción sexuada, aparece el deseo de saber.

El deseo de saber se designa como esencial para la posición del sujeto. El punto fundamental del descubrimiento psicoanalítico es el paso decisivo que dio Freud al revelar la relación de la curiosidad sexual con todo el orden del saber, es decir, la unión entre el *a*, por un lado — o sea, eso donde el sujeto puede encontrar su esencia real como falta-de-gozar, y nada más, cualquiera que sea el representante con el que tenga que designarse después —, y, por otro lado, el campo del Otro, en la medida en que allí se ordena el saber, con, en el horizonte, el dominio, prohibido por naturaleza, del goce, con el que el goce sexual introduce ese mínimo de relaciones diplomáticas tan difíciles de sostener.

En la medida en que se produce algo que llamé el drama, el significante del Otro, por estar estructurado y agujereado, se distingue de lo que llamaríamos metafóricamente el significante que lo agujerea, es decir, el falo. Dado que es otra cosa vemos lo que pasa cuando se necesita que el joven sujeto responda a los efectos producidos por la intrusión de la función sexual en su campo subjetivo.

Utilicé mucho cierto juego a propósito de Juanito, y los que asistieron aún lo recuerdan.

Juanito es la observación ejemplar de una primera exploración absolutamente desordenada, circular y hasta cierto punto no dirigida, pese a la dirección imperialista, en primer lugar, de la referencia al padre, que desempeña un papel cuyas carencias indiqué y que Freud no disimula, pero, por otra parte, también de la referencia última a Freud mismo, como siendo la de un saber que se presume absoluto. Como les recordé, me he ocupado de

retomar largamente todo lo que se destaca en este desorden para mostrar sus estratos. Uno de los cuales no es otro que el del juego al que se entrega Juanito, el de la confrontación de la *gran jirafa* con la *pequeña jirafa*.

Subrayé su importancia mostrando que la fobia revela en el fondo la imposibilidad de hacer coexistir la *hommelle*, a saber, la madre falicizada, cuya relación con Juanito expresa para él la gran jirafa, con lo que quiera que sea allí su reducción. No dibuja la jirafita para mostrar que sería una imagen comparable con la otra, sino que es una escritura en un papel, eso por lo cual él la *zerwurzelt*, como se expresa en el texto, él la arruga, y se le sienta encima. Lo importante no es aquí la función identificatoria imaginaria de Juanito con el falo, con este complemento de la madre que es en el fondo su gran rival, sino que él haga pasar este falo a lo simbólico, porque allí resultará eficaz, y todos saben de qué orden es la eficacia de las fobias.

Si hay una expresión que sirve en el vocabulario político, y no sin razón, para unir el poder y el saber, es la que se lanzó en un punto del mundo al que ya aludí hace poco a propósito del lenguaje, el *tigre de papel*. ¿Qué hay más tigre de papel que una fobia? La fobia de un niño cae muy a menudo sobre tigres que están en su álbum, tigres realmente de papel. Solo que si a los políticos les cuesta tanto persuadir a las multitudes de poner en su lugar los tigres de papel, aquí debe darse la indicación exactamente inversa. Se necesita otorgar toda su importancia al hecho de que para colmar una cuestión que no se resuelve en el nivel de su angustia intolerable, el único recurso del sujeto es fomentarse el temor a un tigre de papel. Esto es también instructivo en la medida en que Juanito no es un sujeto del tipo que imaginan los psicoanalistas, a saber, que, como indica — es una facilidad de estilo —, hace todo esto ordenándolo lo mejor posible.

Existe el lazo más estrecho entre la estructura del sujeto y el hecho de que el problema se resuelva por el miedo. Cuando la persona de Juanito se vuelve entera un síntoma, el mundo, o por lo menos la *hommelle* frente a la cual está y que es el fundamento de este mundo, se transforma solita en tigre de papel, de repente comienza a hacer muecas y a causar miedo. No importa en absoluto que se trate de un tigre o de un animal más pequeño, de un gato, ya que ningún analista se equivoca sobre su verdadera función.

Si hemos sido finalmente conducidos a ver la importancia de la falta en cuanto al objeto completamente real que es el pene en toda determinación de la relación sexuada, es porque el neurótico y las cuestiones que él plantea nos abrieron el camino. El complejo de castración es solo el resultado del discurso por el cual necesitamos hacer frente a estas cuestiones. Él realiza efectivamente en el campo del significante el lugar de una falta. De ahí

que se necesite que al término de un análisis lo que permanece, en palabras de Juanito, completamente *angewachsen*, arraigado, y en condiciones, gracias a Dios, de servir a la mayoría — al menos lo anhelamos — esté, en cierto plano, *zerwurzelt*. Es preciso que se haya mostrado bien que solo se trata de un símbolo.

Así se explica lo que causa problemas al final de la cura de Juanito, como ya señalé.

Es preciso, por supuesto, que desemboque, él como todo neurótico, en la fórmula que, para volverme un hombre, *No tengo el pene en calidad de símbolo*, porque es esto, el complejo de castración. Pero es preciso observar que esta frase puede cortarse de dos maneras. *No tengo el pene*, que es lo que se quiere decir cuando se dice que el final del análisis es la realización del complejo de castración, rechazando así afuera la función pura y simple del pene tal como este funciona, es decir, fuera del registro simbolizado. Pero también puede cortarse de otro modo, a saber, *No tengo en calidad de símbolo el pene*, no es el pene lo que me califica como significante de mi virilidad. Eso no se obtuvo de Juanito, sino que se escurrió a través de las mallas de la red.

Juanito, quien no cesó durante todo este tiempo de desempeñar con las niñas el papel de quien lo tiene, conserva sin embargo de las relaciones sexuales una concepción que pone en primer plano el pene como función imaginaria. Esto fue lo que en su momento motivó mis reservas sobre el final de esta cura. En otras palabras, por heterosexual que pueda manifestarse, él está exactamente en el mismo punto en que se encuentran los homosexuales — me refiero a quienes se reconocen como tales, porque cuando se trata de relaciones del sexo no sabríamos extender lo suficiente, en el campo de las relaciones en apariencia normales, lo que responde estructuralmente a la homosexualidad.

De allí la importancia de sondear y de enunciar esta unión que, entre lo imaginario y lo simbólico, pone en su justo lugar la función, o más exactamente las vertientes, de la función que definimos como complejo de castración.

Las otras formas de neurosis nutren aún más la experiencia que tenemos de la unión del Otro con el goce, y seguiré abordándolas después.

14 DE MAYO DE 1969

XXI

APORÍAS RESPUESTAS

Historia de una estilográfica de la Belle Époque
La coartada que la imposibilidad obtiene de la insuficiencia
La biografía en psicoanálisis
Elegir entre imposibilidad e impotencia
Histeria y obsesión

Debemos exponer el sistema de ninguna parte. En él adquiriría finalmente sentido la utopía, pero esta vez realizada de la buena manera.

¿Qué es la vieja *nullibiedad* a la que antaño había vuelto a sacar el lustre que merece por haberla inventado el obispo Wilkins, y que designa la cualidad de lo que no está en ninguna parte? Se trata del goce.

La experiencia analítica demuestra que, debido a un lazo con lo que permite la emergencia del saber, el goce está excluido, el círculo se cierra. Esta exclusión solo se enuncia por el sistema mismo en la medida en que es lo simbólico. Ahora bien, de este modo el goce se afirma como real último del funcionamiento del sistema mismo que lo excluye. De ninguna parte, helo aquí de nuevo en todos lados por esta exclusión misma que es todo aquello por lo que él se realiza. A esto se consagra nuestra práctica allí donde tratamos con el síntoma, a develar, a desenmascarar la relación con el goce, que es nuestro real en la medida en que está excluido.

Por esta razón presentamos los tres términos siguientes como soportes — el goce en la medida en que está excluido, el Otro como lugar donde esto se sabe, el objeto *a*, que es la apuesta del asunto.

El *a* es el efecto de caída que resulta de que en el juego del significante se apunte sin embargo al goce. El sujeto, surgido de la relación indecible con el goce, por haber recibido — ¿de dónde? — ese medio, el significante, se ve afectado por una relación con lo que, desarrollándose a partir de allí,

tomará forma de Otro, Otro al que sobrevienen avatares, que no ha dicho su última palabra, y esto es lo que nos atrapa.

He aquí en torno a qué términos tenemos que situar el psicoanálisis. Desde su origen, él es, si puedo decir así, su experiencia salvaje de esto. Nacido, sin duda en un relámpago excepcional, por medio de Freud, no cesa de estar desde entonces a merced de las vertientes que se le ofrecen y que son idénticas a aquellas mismas en cuyas redes está atrapado el sujeto al que trata.

1

Me gustaría partir de lo más cercano posible.

Aquí tienen — denme la lección de moral que quieran, analítica si gustan u otra, poco importa —, este es un objeto por el cual tengo cierta preferencia en cuanto aparato. Es una estilográfica.

Por su delgadez está tan cerca como es posible de un portaplumas, en el sentido antiguo, antediluviano. Solo muy pocas personas lo utilizan. Como puede encapsularse para terminar quedando reducida a algo que cabe en el hueco de la mano, su depósito admite un contenido muy reducido. Consiguientemente, resulta muy difícil cargarla porque se producen efectos osmóticos, lo que hace que al verterla la gota esté a la altura de su entrada. Resulta entonces muy incómodo. Y sin embargo tengo por ella una especial preferencia debido a que encarna cierto tipo de portaplumas con una pluma, una verdadera pluma. En efecto, data de una época en la que era verdaderamente una pluma y no algo rígido como se hace ahora.

Este portaplumas me lo dio alguien que sabía que yo lo buscaba. Era un regalo que le acababa de hacer pocos minutos antes, u horas, o días, poco importa, una persona que le rendía homenaje de un modo, por cierto, bastante preciso, fetichista para decirlo todo. Por otra parte, era un objeto que la persona donadora señaló a la que me lo transmitió que provenía de su abuela. Por eso no es fácil de hallar. Parece que hay locales en Nueva York que venden estilográficas de la Belle Époque. Como ven, yo la obtuve por otro lado.

Tengo pues una idea vaga de la historia de este objeto que sin embargo me interesa por él mismo, de manera por completo independiente de esa historia porque, a decir verdad, no estoy especialmente agradecido con la persona que me lo dio por haberme hecho este don. Mi relación con este objeto obedece a que está muy cerca de lo que es para mí el objeto *a*.

Tengo entonces una vaga idea de la historia de este objeto, pero ¿no ven por cómo acabo de presentarlo que para todo objeto se plantea el problema de su historia tanto como para cualquier sujeto?

¿Cómo imaginar quién sabe esta historia, quién puede responder al respecto, sino instituyendo este Otro como lugar donde eso se sabe? Y por poco que se le haya permitido captar esta dimensión, ¿quién no ve que ella existe, por lo menos para algunos y, me atrevo a decir, para cada uno? Aunque para algunos es completamente preponderante, todos cuentan con ella. Hay alguna parte donde todo lo que ocurrió se sabe. Desde que uno indaga en esta dirección, se reconoce que el significante de A como entero está siempre implícito y que para el neurótico obsesivo lo está mucho más que para otros.

A través de la historia, en la medida en que está sugerida, no solo directamente a partir del sujeto sino también a partir de la suerte de los objetos, se percibe lo que tiene de loca la presuposición de un lugar cualquiera donde eso se sabe. El *eso se sabe*, en el sentido neutro en que lo introdujimos, desemboca rápidamente en el interés que despierta saber si eso se sabe a sí mismo. El carácter reflexivo no surge de la conciencia sino por el recurso de que es preciso verificar si, allí donde se supone que eso se sabe, se sabe que eso se sabe.

Por ejemplo, si nos preguntamos por la actividad matemática, es gracioso constatar que el matemático, cuando hace matemáticas, lo sabe muy bien, pero que siempre es incapaz de decir nada, en el fondo, de lo que le permite discernirlo. Hasta ahora, mutis. Puede decir que eso no es, pero aún no halló lo que eso es.

Sin embargo, un matemático con el que hablaba hace poco me decía que lo que caracteriza a un enunciado matemático es su libertad respecto del contexto. Un teorema puede enunciarse y defenderse solo, dado que se recubre a sí mismo lo suficiente para quedar libre del discurso que lo introduce, a diferencia de los otros discursos, donde toda cita corre siempre el riesgo de ser abusiva respecto de lo que la rodea y que llamamos el contexto. Tal vez sea un primer paso en el camino a seguir y que consiste en organizar las cosas que se dicen de manera tal que eso se sepa a sí mismo en todo momento y que pueda dar cuenta de ello.

Consideremos este asunto de cerca. En efecto, la subsistencia de este *eso se sabe* instantáneo como tal va acompañada del hecho de que supone que todo lo que alcanza se sabe también, en el sentido en que se recubre a sí mismo, se sabe en su conjunto. Resulta sin embargo revelador que la supo-

sición de un discurso que aspira a recubrirse enteramente a sí mismo encuentra límites porque existen puntos que no es posible plantear.

La primera imagen la da la serie infinita de números enteros, donde justamente no se puede plantear el que se define como mayor que los demás. En ninguna parte es posible escribir este número mayor que cualquier otro. Este número está excluido, y precisamente como símbolo. De la imposibilidad de escribirlo extrae toda la serie de números enteros lo que hace que esta no sea la simple grafía de algo que puede escribirse, sino algo que está en lo real. Lo real surge de este imposible mismo.

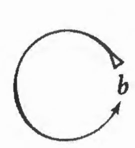
Ahora bien, este mecanismo permite justamente retomar este signo que es imposible de plantear en el nivel de la serie de los enteros, es decir, en el nivel del símbolo, para plantearlo inscribiéndolo como el transfinito. Entonces empezamos a preguntarnos qué puede producirse a partir de este signo o símbolo. Vemos que permite efectivamente un nuevo tratamiento simbólico de las relaciones admisibles en calidad de serie de los enteros que constituyen allí la realidad. No todas pueden retomarse en este nivel, sino por cierto una parte de ellas.

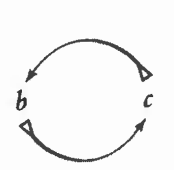
Ese es el progreso que se continúa, no se detiene, que prosigue, de un discurso tal que, para saberse a cada instante, no deja nunca de encontrar una combinación entre los límites y esos agujeros que llamamos infinitos, es decir, no asibles, hasta que, retomados en una estructura diferente, puedan reducirse a límites. Aquí la aporía no es nunca más que la introducción a una estructura del Otro.

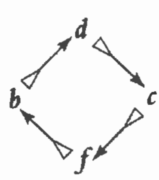
Esto se ve muy bien en la teoría de los conjuntos, donde es posible en efecto introducirse inocentemente durante cierto tiempo. Esta teoría nos interesa sobre todo porque en el nivel más radical que tratamos, el de la incidencia del significante en la repetición, aparentemente nada se opone a que este A sea la inscripción entera de todas las historias posibles. Cada significante remite tanto más al Otro cuanto que solo puede remitir a él mismo como Otro. Nada obstaculiza pues que los significantes se distribuyan de manera circular.

De aquí que bien pueda enunciarse que hay conjunto de todo lo que no se identifica consigo mismo. Es perfectamente concebible que todo se disponga a dar vueltas en círculo, incluso el catálogo de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos. Esto es perfectamente admisible siempre que se sepa que ningún catálogo se contiene a sí mismo, salvo por su título, lo que no impide que el conjunto de todos los catálogos tenga ese carácter cerrado, que cada catálogo, en la medida en que no se contiene a sí mismo, siempre pueda inscribirse en otro que él mismo contiene.

Si trazamos la red orientada de estas cosas, lo único excluido es el trazado circular, que quiere decir que *b* remitiría a sí mismo. Basta que *b* remita a *c* y que *c* mismo remita a *b* para que ya no haya ningún obstáculo para la subsistencia correlativa de *b* y *c*, y que una totalidad los envuelva.







El primer trazado está excluido

2

En su terreno la experiencia analítica señala en alguna parte el punto al infinito de todo lo que se organiza en el orden de las combinaciones significantes. Este punto al infinito es irreducible, por cuanto concierne a un goce que queda como problemático, por cuanto instaura el problema del goce de un modo que ya no es externo al sistema del saber.

En torno de este significante del goce, significante excluido en la medida en que es el que promovemos con el término *significante fálico*, se ordenan todas las biografías a las que la literatura analítica tiende a reducir lo que concierne a las neurosis.

En efecto, al cabo de cierto tiempo de acostumbramiento el analista admitirá las relaciones de tensión infantiles establecidas entre el sujeto y cierto número de términos, el padre, la madre, el nacimiento de un hermano o de una hermanita, y juzga estos términos como primitivos, cuando solo adquieren sentido y peso debido al lugar que ocupan en la articulación del saber, del goce y de cierto objeto. Esta es por lo menos la articulación que les ofrezco hoy, tal vez las haya más elaboradas, lo deseo.

No basta retroceder respecto de las relaciones actuales llamadas interpersonales que nos confió ese que llamamos un adulto — adulto, debemos decir, profundamente adulterado — y hacer surgir una simple homología, lo más completa posible, con las relaciones primordiales. Debemos situarlas todas respecto de estos tres términos cuya presencia, peso, instancia, lo queramos o no, lo sepamos o no, hacemos sentir a lo largo del

análisis por la manera en que comprendemos la biografía segunda, o más bien primera, llamada infantil. La llamamos original aunque ella solo suele estar allí para enmascararnos la cuestión — sobre la que tendríamos que interrogarnos verdaderamente — de lo que la determina.

Su resorte único está siempre, por supuesto, en la manera en que se presentaron los deseos en el padre y en la madre, es decir, en que ellos han efectivamente ofrecido al sujeto el saber, el goce y el objeto *a*. Consiguientemente, esto debe incitarnos no solo a explorar la historia del sujeto, sino el modo de presencia con el que se le ofreció cada uno de los tres términos. Allí reside lo que llamamos impropiamente la elección de la neurosis, hasta la elección entre psicosis y neurosis. No hubo elección porque esta ya estaba hecha en el nivel de lo que se presentó al sujeto, y que solo es localizable y perceptible en función de los tres términos que acabamos de intentar despejar.

La cosa tiene más de un alcance, tiene uno histórico, si hace falta plantear qué significa el psicoanálisis en la historia, donde ciertas elecciones se le ofrecen también a él.

Vivimos en una época en la que la relación del saber con el goce, considerados a escala de la comunidad, no es la misma que, por ejemplo, antaño. ¿Quién admitiría la posibilidad de acercar nuestra posición a la de los epicúreos o a una escuela semejante? De una manera de algún modo inocente les era posible cierta retirada con respecto al goce, mientras que nosotros, por la puesta en juego de lo que llamamos el capitalismo, estamos todos incluidos en la relación con el goce de una manera que se caracteriza por su pureza, si se puede decir.

Lo que se llama *explotación del trabajador* consiste precisamente en que, por estar excluido del trabajo, el goce le da al mismo tiempo, así como mencionamos hace poco el efecto del punto al infinito, todo su real, lo que suscita esta suerte de aporía que sugiere el sentido nuevo, ausente del contexto antiguo, sin precedente, que adquiere respecto del gobierno de la sociedad la palabra *revolución*.

Acá tenemos algo que decir, y en primer lugar para recordar la solidaridad estrecha, circular, de este término con el sistema que lo sustenta y que es el sistema capitalista. Marx lo vio perfectamente, y es incluso lo único articulado por él que resultó eficaz hasta el presente. Pero también es posible que tengamos al respecto algo para ofrecer como analistas. Sería mostrar mediante una serie de ejemplos una junta por donde este círculo podría abrirse. He aquí el interés del psicoanálisis, quiero decir su interés histórico. Y es también en lo que puede fallar, tanto como sea posible.

Si tomamos las cosas en el nivel del viraje decisivo que constituye biográficamente el momento de eclosión de la neurosis, vemos que se ofrece una elección, y lo hace de una manera tanto más apremiante cuanto que ella misma determina este viraje.

La elección se realiza entre lo que se presentifica, a saber, el punto de imposibilidad o el punto al infinito siempre introducido por la proximidad de la conjunción sexual, y su cara correlativa, que es la proyección de esta imposibilidad en términos de insuficiencia, debido al tiempo prematuro en que ella se juega en la infancia. ¿Pero por qué este tiempo no sería siempre prematuro respecto de la imposibilidad? La insuficiencia enmascara esta imposibilidad y le evita tener que ejercerse, porque el sujeto no está forzosamente a la altura como ser vivo y reducido a sus propias fuerzas.

La coartada que la imposibilidad obtiene de la insuficiencia es también la inclinación que puede escoger la dirección, como la llamé, del psicoanálisis. Después de todo, humanamente hablando, tampoco es algo que nos evite sentirnos los ministros de un socorro que, sobre tal o cual punto, a propósito de tal o cual persona, puede ser la oportunidad de una beneficencia.

No es eso sin embargo lo que justifica el psicoanálisis, no es de allí de donde este salió, no está allí su sentido, y por la sencilla razón de que no está allí lo que el neurótico nos testimonia.

3

Si queremos escucharlo, lo que el neurótico nos dice con todos sus síntomas, que constituyen el lugar donde se ubica su discurso, es que solo busca igualarse a la pregunta que plantea.

Histérico u obsesivo — haremos ulteriormente el lazo de estas dos vertientes de la neurosis con este objeto *a* que hemos promovido en la eficacia de la fobia —, el neurótico pone en tela de juicio lo que atañe a la verdad del saber, y lo hace precisamente en el hecho de que el saber depende del goce.

¿El neurótico tiene razón cuando vuelve a plantear esta pregunta? Sí, sin duda, puesto que sabemos que el saber no solo adquiere su estatuto original a partir de su dependencia respecto del goce, sino que en su desarrollo articula lo que los separa. Solo que no es porque su discurso dependa ciertamente de la verdad del saber, como ya articulé ante ustedes, por lo que él

destaca entonces esta verdad. Que este discurso esté en lo cierto no vuelve sin embargo legible lo que en algún nivel denuncia la coherencia, el nudo constitutivo por el cual el saber está supeditado a la prohibición del goce.

Además, ¿por qué el neurótico no traduciría también él cierto modo de aporía, como mostré hace poco con un ejemplo matemático, bajo la forma de una posición tomada respecto de los atolladeros que se formulan como ley del Otro cuando se trata de lo sexual?

Después de delimitar tanto como pueda las caras con las que se distinguen las posiciones del obsesivo y de la histérica, indicaré que en última instancia las mejores fórmulas que puedo darles al respecto proceden de lo que se ofrece en el terreno de la naturaleza, en lo natural, como solución al atolladero de la ley del Otro.

Para el hombre, en la medida en que debe cumplir la identificación con la función llamada del Padre simbólico, que es la única que hay que satisfacer, y por eso es mítica, la posición del goce viril en la conjunción sexual se presenta en el plano de lo natural. Precisamente es lo que se llama *ser el amo*, lo que estuvo, y sigue estando, suficientemente al alcance de cualquiera.

Pues bien, diré que el obsesivo es el que rechaza justamente tomarse por un amo porque, respecto de lo que está en juego, la verdad del saber, lo que le importa es la relación de este saber con el goce. Lo que sabe de este saber es que no hay más que lo que queda de la incidencia primera de su prohibición, esto es, el objeto *a*. Ningún goce es pensable para él más que como un tratado con el Otro, siempre imaginado como entero fundamental. Él trata con el Otro. El goce sólo se autoriza para él a partir de un pago siempre renovado, en un insaciable tonel de las Danaides, en eso que no se iguala nunca. Esto hace de las modalidades de la deuda la ceremonia donde solamente encuentra su goce.

Por algo se halla en oposición la forma histérica de la respuesta a los atolladeros del goce.

La histérica, y por eso esta modalidad se da sobre todo en las mujeres, se caracteriza por no tomarse por la mujer, cuando en esta aporía todo se ofrece bastante sencillamente a ella, de modo tan natural como para el hombre, para *ser la mujer*, para desempeñar este papel en la conjunción sexual, donde ella tiene naturalmente una parte considerable.

Se dice que lo que la histérica rechaza es el goce sexual. En realidad, ella promueve el punto al infinito del goce como absoluto. Ella promueve la castración en el nivel de este Nombre del Padre simbólico respecto del cual se plantea como queriendo ser, en última instancia, su goce. Y es por-

que este goce no puede ser alcanzado por lo que ella rechaza cualquier otro, que, respecto de esa relación absoluta que procura plantear, tendría un carácter de disminución, lo que por otra parte es verdad por no ser más que externo, por estar solamente en el plano de la suficiencia o de la insuficiencia.

Lean y relean a la luz de estos términos las observaciones de histéricas y verán que no solo consisten en anécdotas y circuitos biográficos que sin duda la transferencia, al repetir, descompone para volverlos más manejables, pero no es más que atenuación, amortiguamiento. Sin duda nos dedicamos a calmar lo que se presenta como abertura o hiato, ¿pero no es esencial señalar el resorte del que surge? Se trata simplemente de esta frontera abierta entre saber y goce que el neurótico vuelve a interrogar y que nada, de hecho, puede suturar.

La articulación que di del 1 y del *a* no se promovió aquí por azar y no es caduca. Este modelo matemático no es otro que una serie de números donde, siempre que inscribamos su relación como una adición, la función del *a* se conjuga con la simple repetición del 1. No hay de qué sorprenderse, porque es lo primero que habrá de encontrarse allí.

$$1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, \ldots$$

Después de dos 1, un 2, y se sigue indefinidamente. El último 1 sumado al 2 da un 3. 3 y 2 dan un 5. Y después de esto vienen un 8, un 13, y así sucesivamente. Esta sucesión que, como les señalé, engendra una proporción cada vez más estrecha a medida que los números crecen, define estrictamente la función del *a*.

Si se la retoma en el sentido inverso, en el sentido negativo, procediendo por sustracción, esta misma serie tiene la propiedad de desembocar en un límite. La serie marcada por la proporción del *a* irá disminuyendo siempre hasta llegar, si se hace la suma, a un límite perfectamente finito que, retomado, es un comienzo.

Lo que hace la histérica se inscribe en este sentido. Se trata, a saber, de que él o ella sustrae el *a* al 1 absoluto del Otro, lo interroga para saber si soltará o no el 1 último, que sería en consecuencia su seguro. En este proceso es fácil demostrar con la ayuda de ese modelo que todo su esfuerzo de cuestionamiento del *a* desembocará como mucho en que el sujeto se encuentre estrictamente igual a este *a*, y a nada más. Tal es el drama que, al trasponerse del nivel matemático, donde se enuncia de una manera perfectamente correcta, a otro nivel, se traduce por el irreducible hiato de una castración realizada.

En el plano de los enunciados, que caractericé destacando el *famil*, el atolladero donde desemboca la histérica se resuelve en efecto por el encuentro de la castración. Pero hay otras salidas en el plano de la enunciación, que promueven la relación del goce con el saber.

¿Quién no sabe por ilustres ejemplos históricos que puede lograrse la solución de un equilibrio subjetivo siempre que se pague el justo tributo al edificio de un saber — un saber que sería saber que se recubre con un saber experimentado de la relación sexual tal como solo se la percibe por la aprehensión del punto al infinito, que es atolladero y aporía, por cierto, pero también límite?

Todos saben que ocurre otro tanto con el obsesivo. Todos saben que todo un sector depende de la productividad del obsesivo. Incluso los más ciegos, los más cerrados a la realidad histórica notaron su contribución a lo que se llama pensamiento. ¿No está allí también lo que expresa su límite y que necesita en el más alto grado ser desexorcizado?

En esos términos plantea el problema Freud cuando nos habla de la relación del ritual obsesivo con la religión. Seguramente no toda religión se agota en estas prácticas, como nos permite percibir lo angustiante de la apuesta de Pascal.

Aun tomando las cosas en el nivel de la promesa, aun revelándose partidario del dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y rechazando al Otro hasta el punto de decir que no se sabe si él es ni, más aún, lo que es, con el par o impar, con el *él es o él no es*, Pascal sin embargo interroga al Otro en la apuesta. Y es que en efecto, dada su época, está atrapado en esta interrogación del saber.

Con esto los dejaré hoy.

21 DE MAYO DE 1969

EL GOCE: SU LÓGICA

XXII

PARADOJAS DEL ACTO PSICOANALÍTICO

De los dos dioses
La inexistencia del sujeto supuesto saber
Solo la repetición es interpretable
El psicoanalista como scapegoat
Confrontación con la práctica masoquista

Hay menos personas de pie. No puedo lamentarlo por ellas, pero, en fin, si esto significa que el público disminuye, lo lamento, porque será forzosamente en los últimos encuentros cuando diré las cosas más interesantes. Ese es mi estilo.

Esto me recuerda que el año pasado, alrededor del inicio de un memorable mayo y sus acontecimientos, por mi propia voluntad y por razones de las que no reniego suspendí lo que tenía para decir. Más allá de cuán legítimas hayan sido estas razones, lo cierto es que lo que dije quedó truncado.

Se trataba del acto psicoanalítico, que nadie había siquiera pensado nombrar como tal antes que yo, lo que es un signo preciso de que ni siquiera se había planteado la cuestión. Si no, si se habría pensado que en el psicoanálisis había en alguna parte un acto, lo más sencillo habría sido nombrarlo. Hay que suponer que esta verdad estaba velada.

No creo que haya sido casual que se haya visto así truncado lo que tenía para enunciar sobre el acto ese año. Hay una relación que naturalmente no es causal entre estos acontecimientos y la ineptitud de los psicoanalistas sobre lo que atañe al acto, y especialmente al acto psicoanalítico. Pero también hay pese a todo una relación entre lo que causa estos acontecimientos y el campo donde se inserta el acto psicoanalítico, de manera que es sin duda debido a alguna flaqueza de su interés por este acto por lo que los psicoanalistas no se mostraron hasta ahora muy dispuestos ni disponibles para

dar a estos acontecimientos al menos algún toque de inteligencia, aunque sea superficial.

En el otro sentido, no es por supuesto más que accidental que los acontecimientos hayan interrumpido lo que tenía para decir del acto, lo que no deja tampoco de representar algo que, en lo que a mí respecta, considero como un encuentro. No lo lamento ya que esto me eximió de decir sobre el tema del acto psicoanalítico lo que, en suma, *no debe decirse*.

He aquí pese a todo que, por lo que presenté la última vez, nos encontramos reconducidos a algo que no está lejos del campo que había enunciado el año pasado, ya que en la apuesta se trata justamente de un acto, en la medida en que este se relaciona con el objeto *a*. Que quede bien claro que este objeto figura este año en mi título, y que constituye la apuesta de mi discurso.

He aquí lo que debe hallar su más formal expresión en estos últimos encuentros.

1

Creo que no es vano recordar, por lo menos para los que están al corriente del tema con el que terminé la última vez, que puse en primer plano el objeto *a* en el campo de la apuesta de Pascal.

Esta es por lo menos la vía que elegí este año para presentarlo, ubicado en el campo del Otro, y definiendo cierto juego, precisamente el *en-je*,[34] con el juego de palabras que hago en torno de este término.

Puede parecer singular que por mi posición, que no es ambigua desde este punto de vista, que no es ciertamente una posición de apologética religiosa, haya introducido este elemento de la apuesta, y de una apuesta que se formula respondiendo a cierto *partenaire* atrapado al vuelo, si se puede decir así, al vuelo de una palabra que se le atribuye, Dios mío, de modo generalmente aceptado, como promesa de la vida eterna, lo que todo creyente que sigue los mandamientos de Dios considera como algo fuera de discusión, por lo menos en el campo de lo que constituye con respecto a ese dios su referencia religiosa más vasta, a saber, la Iglesia.

34. Véase nota 27 de la pág. 197.

No es inoportuno partir de allí, porque esto tiene una relación completamente viva con lo que siempre está en juego en nuestras estructuras, que tienen mucho más alcance que las que se calificaría de mentales. Estas estructuras definidas por el discurso común, por el lenguaje, tienen evidentemente mucho más alcance que lo que se puede reducir a la función de la mentalidad. Como suelo enfatizar, es algo que nos rodea por todas partes y en cosas que de entrada no parecen tener una relación evidente.

La estructura a la que apunto para partir de ella hoy es la estructura original, la que llamo de un Otro. Se trata de mostrar su alcance gracias a la incidencia del psicoanálisis, y de revelar que para nosotros él no plantea dudas, si puedo decir así, en nuestro horizonte. Este Otro, que es justamente el dios de los filósofos, no es tan fácil de eliminar como se cree. En realidad, permanece siempre estable en el horizonte de todos nuestros pensamientos y se relaciona evidentemente con el hecho de que el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob esté allí.

Antes de volver sobre la estructura de este Otro, porque es muy necesario dejar bien establecido aquí lo que debe designarse respecto de él, no es vano recordar en los bordes de nuestro intento que, si ella está presente para nosotros en cierto horizonte de estructura determinado por el discurso común, que es el campo que Freud designa como *la civilización*, es decir, la civilización occidental, la presencia del otro dios, el que habla, a saber, el dios de los judíos, el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no es indiferente para su conservación.

No es solamente porque el dios de los filósofos, el gran Otro, es Uno. Lo que distingue propiamente al dios de los judíos, que se halla en el origen del monoteísmo, no es que se plantee él mismo como Uno, por más desarrollo que el Uno haya podido tener a continuación. Merece recordarse que el dios de la zarza ardiente, el dios del Sinaí, no dijo que fuera el único dios, sino *Yo soy lo que soy*, cosa que tiene un sentido completamente distinto. No significa que sea el único, sino que, allí donde está, no hay otro al mismo tiempo que él. Si prestan atención, verán que de eso se trata en el texto de la Biblia. Allí donde él está, en su campo, a saber, en la Tierra Santa, ni hablar de obedecer a otros. Pero en ninguna parte se niega la presencia de estos otros allí donde no está, donde no es su tierra. Los castigos solo llueven cuando se extienden los honores rendidos a otros allí donde solo se supone que reina el que dijo *Yo soy lo que soy*.

A los ojos de algunos esto tendría solamente un interés histórico, pero quiero dejar en claro que no es más que volver a lo que enuncié en un comienzo, que el dios del que se trata se distingue por el hecho de que habla.

Cualquier distorsión infundida después a esta palabra, porque no es seguro que se diga completamente lo mismo en la Iglesia católica, apostólica y romana, justifica en todo caso que se diga que es el dios definido por su relación con la palabra, que es un dios que habla. Por eso los profetas predominan en la tradición judía. Dicho de otra manera, la dimensión de la Revelación como tal, a saber, de la palabra como portadora de verdad, nunca se realzó tanto fuera de esta tradición. Afuera, como se necesita cubrir el lugar de la verdad, se lo llena por ejemplo con mitos, llegado el caso. No con la profecía, salvo de una manera completamente local con la llamada profecía oracular, pero que tiene un sentido muy distinto del profetismo como tal.

Nuestra introducción es algo larga, pero era necesario recordar ciertos relieves completamente masivos que deben mantenerse para comprender bien lo que está en juego cuando anticipamos que, respecto del campo de la verdad, que nos interesa mucho aunque no lo identifiquemos con las fórmulas reveladas, el saber está en otra parte.

Por eso, desde que se introduce la dimensión de la Revelación, se introduce al mismo tiempo una dimensión tradicional en nuestra cultura, que no habría que creer extinguida porque estamos en nuestro tiempo, y que es la dimensión impropiamente llamada de la doble verdad. Me refiero a la distinción de la verdad y del saber.

Lo que el psicoanálisis reveló, y que antes no se sospechaba, es lo que se produce en el saber, esto es, el objeto *a*.

2

El análisis articula el objeto *a* como lo que es, a saber, causa del deseo, es decir, de la división del sujeto, de lo que introduce en el sujeto lo que el *cogito* enmascara, a saber, que al lado de este ser con el que cree asegurarse, el *a* es, esencialmente y de origen, falta.

Retomo el plan por el cual creí el año pasado tener que introducir la paradoja del acto psicoanalítico.

El acto psicoanalítico se presenta como incitación al saber. La regla que se da al psicoanalizante implica que puede decir todo lo que quiera. Sabe Dios lo que de buenas a primeras esto puede representar de insensato. Si se nos tomara la palabra, si aquellos a los que introducimos en esta práctica se pusieran verdaderamente a decir todo lo que se les pasa por la cabeza, lo que

quiere decir verdaderamente cualquier cosa que tenga un sentido para ellos, ¿a dónde iríamos a parar? Si podemos confiarles esta empresa, es precisamente debido a que está implícito, aunque no sean capaces de decirlo, que, digan lo que digan, hay Otro, el Otro que sabe lo que eso quiere decir.

Más allá del modo en que haya estado enganchado a lo largo de la historia al tren del dios que habla, el dios de los filósofos no es ajeno ciertamente a esto. No es ilegítimo hacer del dios de los filósofos el asiento, el trono, el soporte, la sede de aquel que hablaba. Aunque el dios que habla se levantó para irse, al menos para algunos, quedó el asiento del Otro, en la medida en que él sitúa el campo unificante y unificado que tiene un nombre para los que piensan. Llamémoslo, si quieren, el principio de razón suficiente.

Que no lo sospeche por lo menos una parte de ustedes — parte que supongo, porque, después de todo, no sé si existe — no impide que estén sostenidos por el principio de razón suficiente. Tal vez todos sean capaces de percibirlo, pero si no lo perciben, es exactamente lo mismo, están en el campo donde todo se sostiene por el principio de razón suficiente. Ciertamente no sería fácil concebir qué pasaría si las cosas fueran de otra manera, lo que es sin embargo perfectamente concebible.

Enuncié este principio ante ustedes como lo que está en el horizonte de lo que hace posible la experiencia psicoanalítica. Se trata, pues, de que, aun si no hay razón suficiente en lo que sea que digan sin tener en cuenta más que lo que se les pasa por la cabeza, siempre habrá para eso una razón suficiente. Y esto basta para poner en el horizonte al Otro, el que sabe. En todos los casos, la cosa es completamente clara en los sujetos privilegiados de esta experiencia, a saber, los neuróticos. El neurótico procura saber. Nosotros intentaremos ver mejor por qué, pero procura saber, y, al comienzo de la experiencia analítica, no tenemos ninguna dificultad para incitarlo, en suma, a dar fe a este Otro como al lugar donde el saber se instituye, al sujeto supuesto saber.

Entonces, alrededor de lo que se articula como saber a ras de la tierra, lo más a ras de la tierra posible, intervenimos por una interpretación que se distingue de lo que designa este término en cualquier otra parte. En lógica, por ejemplo, la interpretación de cualquier sistema lógico consiste en ilustrarlo, como se dice, dando un sistema de menor alcance que es, como tal, más accesible. Permanecemos en la superposición de las articulaciones del saber. La interpretación analítica se distingue porque, en lo que se articula en adelante como saber, por primitivo que sea, ella apunta a un efecto, efecto de saber por estar articulado allí, que vuelve sensible como su verdad.

Como indicamos, esta verdad se encuentra del lado del deseo, es decir, de la división del sujeto. Vayamos derechito porque no podemos rehacer aquí todo el camino, y porque hoy tenemos otra cosa que recorrer. La verdad de la que se trata se resume en que la Cosa freudiana, es decir, esta verdad — la Cosa freudiana, esta verdad, es lo mismo —, tiene la propiedad de ser asexuada, contrariamente a lo que se dice, a saber, que el freudismo es el pansexualismo. Solo que como el ser vivo, que es este ser por el que se vehicula una verdad, tiene función y posición sexuales, resulta de ello que no hay relación sexual, en el sentido preciso de la palabra, donde una relación es una relación lógicamente definible.

Como intenté articularlo no uno, sino dos años atrás esta vez, falta lo que se llamaría la relación sexual, a saber, una relación definible como tal entre el signo del macho y el de la hembra. La relación sexual, lo que se llama corrientemente con ese nombre, solo estaría hecha de un acto. He aquí lo que me permitió presentar estos dos términos, que *no* hay acto sexual, en el sentido de ese acto que sería el de una justa relación e, inversamente, que *no hay más* que el acto sexual, en el sentido de que no hay más que el acto para hacer la relación.

El psicoanálisis nos revela que la dimensión propia del acto — del acto sexual en todo caso, pero al mismo tiempo de todos los actos, lo que era desde hace mucho tiempo evidente — es el fracaso. Por eso en el centro de la relación sexual está en el psicoanálisis lo que se llama la castración.

Hace poco les hablé de *lo que se produce en el saber*. Por fuerza no han prestado mucha atención. Tendría que haber dicho *lo que el saber produce*. No lo dije entonces porque no debía ir demasiado rápido. Para que esto tenga un sentido, hay que acercarse más y mostrar el relieve de esta dimensión articulada como lo que es propiamente la producción.

Puede decirse que solo cierto proceso del progreso técnico nos permitió discernir la producción como lo que designa el fruto del trabajo. Pero ¿es tan simple? La producción se diferencia propiamente de lo que desde siempre fue *poiesis*, fabricación, trabajo, nivel del alfarero, y para ello fue necesario que el *medio* de producción se autonomizara como tal. Esto se distingue muy bien en el capitalismo, donde todo gira en torno de la cuestión de saber quién dispone de estos medios. Por una homología similar, cobra relieve la distinción entre lo que es función del saber y producción del saber. La producción del saber como saber se distingue por ser medio de producción, y no solamente trabajo, de la verdad. En este sentido el saber produce lo que designo con el nombre de objeto *a*.

El *a* sustituye el hiato que se designa en el atolladero de la relación sexual y redobla la división del sujeto dándole su causa, que hasta allí no era asible de ninguna manera, porque lo propio de la castración es que nada pueda, hablando con propiedad, enunciarla, ya que su causa está ausente. En su lugar, aparece el objeto *a* como causa que sustituye lo que es allí radicalmente la falla del sujeto.

Después de haber definido de este modo hace dos años la función del objeto *a*, el año pasado les dije que el psicoanalista — simplemente por disponer de esta vía, este medio, este recurso, la regla analítica, que implica esta incitación al saber que mencioné, cuando él mismo no sabe tanto — es quien resulta hacerse verdaderamente cargo del sostén de este *sujeto supuesto saber*. También les dije, y de todas las maneras, que el problema de nuestra época, de la coyuntura presente en el psicoanálisis, solo debe tomarse como uno de los síntomas de que es seguro que no existe este sujeto supuesto saber. Nada indica en efecto que el Otro, ese lugar único donde el saber se reuniría, sea Uno, que no sea, como lo es el sujeto, significable únicamente por el significante de una topología particular que se reduce a lo que concierne al objeto *a*.

El psicoanalista, pues, induce al sujeto, al neurótico en este caso, a comprometerse en un camino en el que él lo invita al encuentro de un sujeto supuesto saber, en la medida en que esta incitación al saber debe conducirlo a la verdad. Al término de la operación hay evacuación del objeto *a*, por cuanto este representa el hiato de esta verdad rechazada, y es este objeto evacuado lo que el analista mismo representará por su en-sí, si me permiten. En otras palabras, al volverse él mismo la ficción rechazada, el analista cae.

Allí acentuaba yo el enigma y la paradoja del acto psicoanalítico. Si es verdad que el analista sabe qué es un análisis y a qué conduce, ¿cómo puede proceder a este acto?

Presenté aquí la palabra *ficción*. Desde hace mucho tiempo, como saben, articulo que la verdad tiene estructura de ficción. ¿Debe considerarse que el objeto *a* señala solamente el sujeto de la verdad, que se presenta como división, o tenemos que, como parece, otorgarle más sustancia? Ven que nos encontramos en un punto nodal que ya motiva en la lógica de Aristóteles esta ambigüedad de la sustancia y el sujeto, *ousia* e *hypokeimenon*, que se mantiene a lo largo del texto aristotélico, no sin distinguir ambas funciones, pero a la manera de una trenza.

El *hypokeimenon* está perfectamente aislado por él, en la medida en que lógicamente no es más que lo que la lógica matemática aisló después en la función de la variable, a saber, lo que solo se designa por una pro-

posición predicativa. En cuanto a la palabra *ousia*, honestamente, sería mejor traducirla por *ser* o *entidad*, por el *Wesen* de Heidegger, que por *substantia*, sustancia, palabra que no hace más que vehicular dicha ambigüedad. Precisamente de este lado nos vemos llevados cuando intentamos articular la función del objeto *a*.

Queda un enigma, una interrogación en cuanto a un acto que, para quien lo inaugura, me refiero al psicoanalista, solo puede iniciarse velando lo que será para él no solamente el término del proceso, sino, hablando con propiedad, su fin, en la medida en que el término determina retroactivamente el sentido de todo el proceso, que es propiamente su causa final. El uso de esta palabra no debe despreciarse, porque nada que sea del campo de la estructura puede pensarse sin causa final. Lo único que merece desprecio en la concepción llamada finalista es que el fin tenga la menor utilidad.

¿El analista sabe o no lo que hace en el acto psicoanalítico? En este punto preciso el año pasado, debido al encuentro circunstancial por el que introduje mis palabras de hoy, se detuvo y encontró suspendido mi discurso, en la perspectiva de ese nudo tan severo, tan rigurosamente interrogado, de un cuestionamiento del acto psicoanalítico, lo que me dispensó de resonancias seguramente molestas que son sin embargo esas en torno de las cuales se interroga lo que atañe tanto a la teoría como a la institución psicoanalíticas.

Tal vez vuelva a señalarlo a continuación.

3

Comencemos por recordar bien qué resulta de esta manera de plantear, entre saber y verdad, el campo propio de una producción que, como se ve, encarna en suma el psicoanalista mismo.

En estos términos debe situarse por ejemplo la cuestión de la transferencia.

Aunque todo lo que designamos como transferencia se interprete en el análisis en términos de repetición, ¿qué necesidad hay — salvo para esos analistas que están absolutamente perdidos en esta red tal como la articulo — de poner en tela de juicio lo que la transferencia puede tener de objetivo, y pretender que sería un retroceso ante no sé qué otra cosa, ante lo que se juega realmente en el análisis? El análisis es en efecto una situación que solo se apoya en la estructura, en cuyo interior no se enuncia nada como

discurso del analista que no sea del orden de lo que la estructura gobierna. Entonces no puede captarse allí nada que no sea del orden de la repetición.

No se trata ahora de saber si la repetición es o no una categoría dominante en la historia. En una situación hecha para interrogar lo que se presenta a partir de la estructura, todo lo relativo a la historia se ordena únicamente por la repetición. Se trata, repito, de lo que puede decirse en el nivel de la puesta a prueba de los efectos del saber en el análisis. No es justo sostener que la transferencia se aísla en sí misma de los efectos de la repetición. La transferencia se define por la relación con el sujeto supuesto saber, en la medida en que es estructural, y está ligada al lugar del Otro como lugar donde el saber se articula ilusoriamente como Uno. Al interrogar de este modo el funcionamiento de quien busca saber, es necesario que todo lo que se articula, lo haga en términos de repetición.

¿A quién debemos tal experiencia? Es claro que esta nunca se habría instaurado siquiera si no existiera el neurótico. ¿Quién necesita saber la verdad? Únicamente aquellos a los que el saber molesta. Y esta es la definición del neurótico.

Nos detendremos más en este tema, pero antes de abandonar este terreno que no he cerrado, y con razón, aún quiero indicar de todos modos, en lo que puede parecer un paréntesis respecto de lo que trazo hoy, una última de estas marcas con las que intento señalar correctamente este terreno.

Si operamos allí, tal como acabo de recordarlo, de una manera aceptada como parcial, debemos admitir que solo se interpreta en el análisis la repetición, y es lo que se toma por la transferencia. Por otra parte, este fin que designo como la captura del propio analista en la oquedad del *a* constituye precisamente lo ininterpretable. Para decirlo todo, lo ininterpretable en el análisis es la presencia del analista. Por eso interpretar esta, como se ha visto, como incluso se imprimió, es propiamente abrir la puerta, convocar a este lugar al *acting out*.

Para designar lo que ocurre exactamente con el lugar del analista y del sujeto en el análisis, en mi seminario del año pasado recordé, a propósito del mito del Edipo, la distinción que debe hacerse entre la puesta en escena heroica, que sirve de referencia mítica a nuestra práctica analítica, y lo que se articula detrás, el nudo del goce en el origen de todo saber. La división del sujeto se modela y se modula sobre la división del espectador y del coro en el espectáculo tradicional. En cuanto al analista, está en el lugar de lo que se representaba en la escena trágica, no hace sino ubicarse en el lugar del actor, en la medida en que basta un actor para sostener la escena. Esto da su sentido al acto psicoanalítico, cuya otra paradoja sorpren-

dente, como recordé el año pasado, es este actor que se borra evacuando el objeto *a*, cosa que se une a lo que indiqué hace un momento.

De aquí que pueda verse que, si se le pide en la regla analítica al que entra en análisis evitar el pasaje al acto, es justamente para privilegiar el lugar del *acting out*, que corre solamente por cuenta del analista.

Callarse, no ver nada, no escuchar nada, ¿quién no recuerda estos términos con los que una sabiduría que no es la nuestra indica la vía a los que quieren la verdad? ¿No hay algo raro, siempre que se reconozca el sentido que asumen entonces estos mandamientos, en ver una analogía con la posición del analista? Pero su contexto le da estos frutos singulares. Del *callarse* se aísla la voz, nudo de lo que, del decir, hace palabra. Del *no ver nada*, que tan a menudo observa el analista, resulta el aislamiento de la mirada, que es el nudo apretado de la bolsa de todo, al menos de todo lo que se ve. Por fin, el *no escuchar nada* de estas dos demandas en las que se deslizó el deseo, y que lo comandan y lo confinan a la función del seno o del excremento.

¿Qué realidad empuja al analista a desempeñar esta función? ¿Qué deseo, qué satisfacción encuentra? No tengo intención de designarlo de entrada, aun si, antes de dejarlos, deba decir más al respecto.

Aquí conviene acentuar la dimensión del *scapegoat*, tema caro a Frazer, y darle su relieve. Se sabe que su origen es semítico. El chivo expiatorio es el analista, que se hace cargo de este objeto *a*, que hace que este pueda quedar suspendido eternamente para el sujeto y que el fruto de un análisis terminado, como lo llamé el año pasado, sea una verdad de la que el sujeto es desde entonces incurable, precisamente porque se evacuó uno de los términos. Se explica entonces — ¿cómo no verlo? — la posición singular que en el mundo social ocupa la comunidad de los psicoanalistas bajo la forma de una asociación internacional para la protección de los *scapegoats*. El *scapegoat* se salva por la agrupación, y, mejor aún, por los grados. Ciertamente es difícil concebir una sociedad de *scapegoats*. Luego, se hacen *scapegoats* ayudantes en jefe y *scapegoats* que esperan en la antesala para llegar a serlo. Se trata de algo muy singular.

Esta burla fácil no tendría razón de ser si, en los documentos que acabo de recibir de un próximo congreso que se tendrá el descaro de realizar en Roma, no hubiera textos que ejemplifican el hecho de que, no porque se ignore el discurso de Lacan, uno no se encuentra ante las dificultades que acabo de articular.

Se empeñan por ejemplo en definir lo que hay de no transferencial en la situación analítica, y se emiten enunciados que son, hablando con propie-

dad, la confesión de que no se entiende nada. No se entiende nada porque no se tiene la llave, y no se tiene la llave porque no se la busca donde yo la enuncio. Además, se inventa un término llamado *self*, que no sería del todo inútil para quien tiene alguna curiosidad ver cómo puede a la vez motivarse y resolverse en un discurso tal como el que acabo de articular hoy. Si tengo tiempo en nuestros próximos encuentros, diré más al respecto. El error, o más bien la ineptitud de lo presentado sobre el tema de la cura psicoanalítica de la psicosis, el fracaso radical que se nota allí para situar justamente la psicosis en una psicopatología de orden analítico, tienen los mismos resortes.

Indiqué que pude articular algo distinto sobre el acto psicoanalítico, del que declaré haber estado felizmente dispensado. Ahora convendría plantear esta articulación en el horizonte de lo que concierne al masoquismo. Sería instructivo, seguramente no para confundirlos, confrontar el acto psicoanalítico con la práctica masoquista. Esto ya está señalado, y de alguna manera abierto, por lo que indicamos de la conjunción del sujeto perverso con el objeto *a*, que se despliega, literalmente, en la práctica masoquista.

Digamos que, de cierta manera, tan lejos como él lo quiere, el masoquista es el verdadero amo. Es el amo del verdadero juego. Por supuesto, puede fracasar. Hay incluso todas las posibilidades de que fracase, porque necesita nada menos que al Otro. Cuando el Padre eterno no está más para desempeñar este papel, ya no hay nadie. Si se dirigen a una mujer, por supuesto, a Wanda, no hay ninguna posibilidad, no entiende nada la pobre. Pero por más que fracase, el masoquista goza de todos modos, de modo que puede decirse que es el amo del verdadero juego.

Evidentemente no pensamos un solo instante en imputar tal suceso al psicoanalista, ya que esto sería confiar en él para la búsqueda de su goce, algo que estamos lejos de concederle. Por otra parte, no sería muy conveniente. Digamos que el psicoanalista hace de amo y hace al amo.[35] Tendré que retomar esta fórmula, que no debe sorprendernos, a propósito del obsesivo.

Presten ahora cinco minutitos de atención porque tomaré un atajo que es algo delicado.

Como señalé hace poco, a propósito del acto psicoanalítico se plantea la cuestión de ese acto decisivo que, del analizante, hace surgir, inaugurarse,

35. En francés: *fait le maître*, que significa tanto "interpreta, representa al amo" como "lo instituye". [N. de la T.]

instaurarse el analista. Si el psicoanalista se confunde con la producción del hacer, del trabajo del psicoanalizante, bien puede decirse que el psicoanalizante *hace al* psicoanalista en el sentido fuerte del término. Pero también puede decirse que en el preciso momento en que surgió dicho psicoanalista, si cuesta tanto entender lo que puede empujarlo allí, es porque el acto se reduce a *hacer de* psicoanalista, en el sentido de la simulación, a *hacer de* aquel que garantiza el sujeto supuesto saber. ¿Quién al comienzo de su carrera no confió, al que quiere ayudarlo en sus primeros pasos, tener la sensación de *hacer de* psicoanalista? ¿Por qué quitarle valor a este testimonio? En fin, y esta vez retomando las dos funciones de la palabra, conducir a alguien al término de su análisis, al cabo de su incurable verdad, hasta el punto en que él sabe que, si hay acto, no hay relación sexual, ¿no es, aunque no sucede a menudo, *hacer* en alguna parte una verdadera dominación [*maîtrise*]?

Sin embargo, si también el psicoanalista tiene alguna relación con el juego, no es ciertamente amo [*maître*], contrariamente al masoquista. Solo que, pese a todo, él soporta, encarna la carta de triunfo, en la medida en que desempeña el papel de lo que constituye el objeto *a*, con todo el peso que implica.

Recién hoy llevé hasta este punto mi discurso sobre el acto psicoanalítico. ¿En qué consiste el punto donde se sitúa este discurso mismo, a saber, el punto desde donde lo enuncio? ¿Es el punto donde se sostiene el sujeto supuesto saber? Hablando del acto psicoanalítico, ¿puedo ser el sabio? Ciertamente no. Nada está cerrado de lo que planteo como pregunta sobre este acto. Que yo sea allí el lógico, y que esto se confirme porque esta lógica me vuelve odioso a todo el mundo, ¿por qué no? Esta lógica se articula con las mismas coordenadas de la práctica, y en los puntos por los que esta se motiva. En la medida en que el saber es producido por la verdad, ¿no es lo que imagina cierta versión sobre las relaciones entre el saber y el goce?

Para el neurótico el saber es el goce del sujeto supuesto saber. Por eso él es incapaz de sublimación. La sublimación es lo propio de quien sabe contornear eso a lo que se reduce el sujeto supuesto saber. Toda creación artística se sitúa en este rodeo de lo que queda de irreducible en el saber por cuanto se distingue del goce. Algo sin embargo marca su empresa, en la medida en que esta designa para siempre en el sujeto su incapacidad para su plena realización.

¿La imputación de que el trabajo del explotado está supuesto en el goce del explotador no encuentra su análogo en el inicio del saber —

debido a que los medios que este establece convertirían a quienes poseen estos medios en aquellos que sacan provecho de los que ganan este saber con el sudor de su verdad? Sin duda, si el saber no se hubiera mostrado desde hace algún tiempo tan cómplice en el terreno del modo de explotación calificado de capitalista, la analogía fracasaría por jugarse en campos tan distintos.

Resulta que el exceso de la explotación es algo que disgusta. Digo *que disgusta* porque no hay nada más para decir. El principio de la agitación revolucionaria es justamente que hay un punto en el que las cosas disgustan. Ahora bien, ¿recuerdan que indiqué el año pasado que la posición del analista debía permanecer conforme en todo rigor a su acto porque en el campo del hacer que él inaugura con la ayuda de este acto no hay lugar para nada que le disguste ni tampoco que le guste? Si le hace lugar, se sale de allí.

Esto no significa sin embargo que no tenga algo para decir a quienes se sublevaron ante las bifurcaciones en el campo de ese saber sobre lo que puede limitarlos y desviarlos, así como sobre la manera correcta de articular lo relativo al saber, única propicia para permitir que este vuelva a salir del campo que explota.

Los dejo con esto último.

Les prometo para la próxima vez entrar en el detalle de lo que concierne a la posición de la histérica y del obsesivo respecto del Otro.

4 de junio de 1969

XXIII

GÉNESIS LÓGICA DEL PLUS-DE-GOZAR

Del conjunto vacío
Del uno en el Otro
Hegel con Pascal
El goce del esclavo
El cuerpo purificado de goce

Dado que este breve festival semanal no está destinado a continuar eternamente, hoy intentaremos darles una idea de la manera en que, si estuviéramos en un contexto más favorable, mejor estructurado, nos esforzaríamos por poner en la teoría un poco de rigor.

Cuando escogí *De un Otro al otro* como título de mi seminario de este año, una de las personas que, debo decirlo, más se habían distinguido por una oreja diligente para escucharme en este recinto, pero que finalmente, como San Pablo en el camino de Damasco, había sucumbido a las derivas de eso que nos ocurrió el año pasado — todos lo saben, su recuerdo aún permanece — y se había encontrado derribado de su montura teórica por la iluminación maoísta, ese alguien escuchó este título y me dijo — *Sí... parece banal.*

Me gustaría de todos modos indicar, si acaso aún no lo sospechan, que este título significa algo que requiere la elección muy cuidadosa de estas palabras que se escriben — como, me atrevo a esperar, ustedes las escriben en su cabeza — *De un Otro al otro* [*D'un Autre à l'autre*]. Este año escribí varias veces la A mayúscula en estas hojas donde les recuerdo cada tanto la existencia de algunos grafos, y *el otro* concierne a lo que escribo con *a* minúscula.

Se habría dicho que estos términos solo resonaban en la oreja aturdida por otros efectos sonoros con un aire de balada del tipo *Del uno al otro — Del uno al otro, salir de paseo.*

1

Pero decir *del uno al otro* no es poca cosa. Marca los puntos de escansión de un desplazamiento, de aquí a allá. Nosotros, que no estamos atormentados en todo momento por la comezón del acto, podemos preguntarnos cuál es el interés, tratándose de dos unos. Si el otro sigue siendo uno, ¿por qué uno más que otro?

Hay cierto uso preposicional de estos términos, *uno* y *otro*, insertos entre un *de* y después un *a*, cuyo efecto es establecer entre ellos lo que llamé en otra época una relación — quizá lo recuerden, en fin, imagino —, una relación metonímica. Esto es lo que acabo de designar diciendo — ¿para qué, si es siempre un *uno*? La cosa se vuelve sin embargo interesante si la escriben así, donde la relación metonímica es entre dos elementos que son cada uno 1.

$$\text{del } \frac{\text{uno}}{1} \text{ al } \frac{\text{otro}}{1}$$

Es importante escribirlo de este modo. Así escrito, 1, *uno*, es un efecto de significado privilegiado que generalmente se conoce con el término *número*. Este *uno* se caracteriza por lo que llamamos la identidad numérica. Nada se designa aquí con estos términos, no está en juego ninguna identificación unaria, por ejemplo, la de un *uno* que se les pondría en la palma de la mano a la manera de un tatuaje para identificarlos en cierto contexto, como ocurrió. Se trata en cada caso de un rasgo que no marca nada. Nos hallamos estrictamente en el nivel de la llamada identidad numérica, que marca la pura diferencia en la medida en que nada la especifica. El otro no es otro en nada, y justamente por eso es el otro.

Podemos preguntarnos por qué hay en *del uno al otro* esa clase de cosas que cuelgan que llamamos en francés artículos definidos. Es algo que no se ve de inmediato en el primero. ¿Por qué *el uno* [*l'un*]? Estaríamos listos para calificar esta *l* apóstrofo como eufónica si no hubiéramos estado lo suficientemente advertidos por los encuentros precedentes de desconfiar de tales explicaciones. Intentemos ver si se justifica mejor en el segundo caso.

El artículo definido en francés se distingue de su uso en inglés, por ejemplo, donde el acento demostrativo queda tan fuertemente recalcado. Un valor privilegiado del artículo definido en francés es funcionar por lo notorio, como se lo llama. ¿En el *del uno al otro* del que partimos se trata

del otro entre todos? ¿Lentamente lo iremos llevando en ese sentido? Dado que decimos *entre todos*, ¿acaso habría otros? Pero es bueno que nos demos cuenta aquí, que *recordemos*, si se puede decir, que, cuando escribimos *el Otro* [*l'Autre*] con A, también formulamos que *no hay Otro del Otro*. Como esto es esencial en toda nuestra articulación, tenemos que buscar para el artículo otra notoriedad. Si no hay Otro del Otro, ¿significa que no habría más que uno? Pero esto también es imposible porque, si no, no sería el Otro.

Todo esto puede parecerles un poco retórico. Lo es. En la antigüedad se especuló mucho sobre estos temas que entonces se planteaban de manera algo diferente. Se hablaba del Otro y de lo Mismo, y sabe Dios a dónde condujo esto a todo un linaje llamado platónico. Hablar, como hacemos, del *uno* y del *Otro*, no es lo mismo. Ciertamente, el linaje platónico no hizo más que plantear la cuestión del Uno, pero la planteó de una manera que interrogaremos, en suma, en el sentido de un cuestionamiento. El *uno* tal como lo consideramos en el nivel de la identidad numérica es de otro orden que el Uno que elabora la meditación platónica.

Para los que ya me escucharon este año, es claro que la relación del uno con el Otro no hará nada menos que destacar la función del par ordenado. Vieron al pasar cuál es el papel mayor de esta función en la introducción de lo que se llama curiosamente la teoría de los conjuntos. Todo el mundo parece acomodarse muy fácilmente a estos *conjuntos*, en plural, cuando es justamente un problema muy vivo, y aún no del todo resuelto, saber si se debe poner la palabra en plural. La cuestión de saber si es posible considerar que un elemento pertenezca a dos conjuntos diferentes sin dejar de ser el mismo permanece abierta.

Este breve paréntesis está destinado a recordarles la muy fuerte innovación lógica que constituye todo lo que se remite a lo que llamaré el *conjuntivismo*. Por razones de consonancia me gusta más esta palabra que *conjuntista*, aunque ocurre de tiempo en tiempo que la teoría de los conjuntos *se encalla*, pero se *reconjunta* muy alegremente. En particular, con esta referencia a la teoría de los conjuntos me gustaría subrayar al margen la innovación radical que constituye el que esta introduzca, y literalmente en su principio, el paso que consiste en no confundir un elemento cualquiera con el conjunto que no lo tendría sin embargo más que como único elemento. No es en absoluto lo mismo.

Este paso de innovación lógica debe servirnos para introducir como conviene este Otro problemático sobre el que acabo de preguntar por qué le daríamos este valor notorio llamándolo *el Otro*, con el artículo definido.

El Otro, en el sentido en que lo introducimos, provisto de esta A mayúscula, adquiere valor destacado no por ser el Otro entre todos ni tampoco por ser el único, sino solamente porque podría no estar y en su lugar solo habría un conjunto vacío. Esto lo designa como el Otro.

Quizá recuerden en esta oportunidad el esquema que inscribí varias veces este año en estas hojas blancas para designar la relación del S_1 con un S_2, que es propiamente el otro significante del sujeto, porque el S_1 representa a este sujeto respecto de otro significante.

$$S_1 \overset{A}{(} S_2 \overset{A}{(} S_3$$

El S_1 se ubica fuera de un círculo, A, que designa precisamente el límite del campo del Otro como conjunto vacío. El S_2 se inscribe en este campo del Otro. Esto indica la relación del S_1 con el S_2.

También insistí en que el límite del A, que es, lo vuelvo a decir, conjunto vacío, se renovará con el S_3 y tantos otros significantes que después podrán asumir el valor de un relevo.

Hoy exploraremos este relevo. Solo recordé esto para los que podrían no entender lo que señalaré por haber estado ausentes cuando escribí las fórmulas de esta manera.

Observen bien que no hay nada arbitrario en identificar con la misma letra A repetida el límite trazado por la línea, porque no es el punto menos singular de la teoría de los conjuntos el hecho de que, al interrogar un conjunto, se pueda en todo momento hacer surgir el conjunto vacío como subconjunto. En cualquier nivel que se produzca, es el mismo conjunto vacío.

Lo verán muy fácilmente de inmediato. Supónganse el conjunto formado por el elemento *uno* y por el conjunto que tiene por único elemento el elemento *uno*. He aquí un conjunto con dos elementos distintos, ya que no se podría confundir en absoluto un elemento con el conjunto que solo implica este elemento.

$$\{1\{1\}\}$$

El juego llamado de los subconjuntos no interesa menos en la teoría de los conjuntos, incluso tal vez sea su principal interés. Lamento tener que recordar lo que sigue, pero la extensión de mi auditorio me fuerza a ello.

Hagamos de *x, y, z, n*, que representan diferentes entidades, los elementos de un conjunto E —

$$\{x, y, z, n\}$$

Hay incluido en este conjunto E otro conjunto, llamado subconjunto, que es el siguiente —

$$\{x, y, z\}$$

Hay otros más, y el número de ellos crece muy rápido. Está el subconjunto cuyos elementos son $\{x, y, n\}$, el subconjunto $\{y, z, n\}$, y así sucesivamente. Creo que no necesito insistir para que esto les resulte evidente.

Si lo tomamos de una vez, el subconjunto podría considerarse como parte del conjunto de partida. No es allí evidentemente nada. Es claro que el número de los subconjuntos del conjunto E, del que partimos para articularlos, no es en absoluto igual al número de los elementos de ese conjunto, es decir 4, sino que lo supera ampliamente. Resulta incluso fácil imaginar la fórmula exponencial que da, a medida que crece el número de los elementos de un conjunto, el número de subconjuntos que es posible construir con ellos.

Es muy importante recordar este punto para poner en movimiento la suerte de adhesión que se da a una geometría que se pretende natural, y especialmente a un postulado que, si no recuerdo mal, un tal Eudoxo utiliza mucho en alguna parte, espero no equivocarme, en lo que se refiere al libro X de Euclides. Que este punto resulta para nosotros capital es algo que de inmediato palparemos al pasar a enumerar los subconjuntos de nuestro Otro.

El Otro se reduce aquí a su función más simple, la de ser un conjunto que lleva el *uno*, ese significante necesario por ser aquel junto al cual se representará, del uno al Otro, el *uno* del sujeto. Pronto verán en qué límites es legítimo reducir estos dos S, S_1 y S_2, a un mismo *uno*. Este es el objeto de nuestras observaciones de hoy.

$$1\{1\}$$

Claro que al interrogar el *uno* inscrito en el campo definido como Otro, como conjunto en tanto tal, tendremos como subconjuntos el *uno* y lo que constituye la manera de escribir el conjunto vacío —

$$\{1, \varnothing\}$$

Esta es la ilustración más simple de que los subconjuntos de un conjunto son una colección numéricamente superior a la de los elementos de este conjunto.

¿Es necesario insistir en ello?

$$\{1, \{\ \}\}$$

Ven aquí en forma de doble paréntesis la misma línea que la que designa A, exactamente la identidad de este A como conjunto vacío, en dos lugares sobre el esquema de hace un rato.

Se recuerda entonces que, desde que concebimos que se inscribe en el campo del Otro algo tan simple como el rasgo unario, surge por el mismo movimiento, en virtud del conjunto, la función del par ordenado. En efecto, se inscriben aquí dos *unos*, que se distinguirán por una pertenencia diferente. El de la izquierda es el elemento único del conjunto de partida, el cual es vacío antes de esta inscripción, mientras que el de la derecha ocupa el segundo conjunto vacío, si es posible expresarlo así, puesto que, como conjunto vacío, es el mismo —

$$\{1, \{1\}\}$$

Allí reside la virtud no hallada hasta entonces de este *del uno al otro* del que partimos hace un rato, como quien no quiere la cosa, y que nos sirvió para recordar lo que tiene de específica la relación que motiva nuestro título de este año, *De un Otro al otro*, en la medida en que todo lo que constituye nuestra experiencia no puede más que girar, dar de nuevo vuelta, y siempre volver a apostarse en torno a la cuestión de la subsistencia del sujeto, que es el eje, la axiomática indispensable para no perder nunca de vista eso con lo que tenemos que tratar en lo concreto, y de la manera más eficaz.

A falta de esto, si no se conservan este eje y este axioma, entramos en esa confusión que en los últimos tiempos vemos desplegarse en todo lo que se enuncia en el registro de la experiencia analítica, y especialmente mientras se incluye en ella de modo cada vez más invasor la función llamada *The Self*, que gana terreno en las articulaciones presentes del análisis angloamericano.

2

La diferencia que hay entre el significante que representa al sujeto y ese respecto del cual se inscribirá en el campo del Otro para que surja el sujeto de esta representación misma se funda, como ven, en una disimetría. ¿Qué primeros pasos nos permite dar?

Esta disimetría fundamental nos permite preguntarnos qué ocurre con el Otro. ¿Sabe?

No les pido que respondan a coro. Pero, después de todo, ¿por qué no me dirían — *Pero no, él no sabe, todo el mundo sabe esto, el sujeto supuesto saber, ¡pum, pum!*? *No queda nada.*

Si tuviera ante mí una fila de dos hileras compuestas de cierto tipo de alumnos que felizmente no tengo que considerar como típicos sino que puedo pese a todo mencionar como divertidos, ellos me responderían esto, porque todavía hay gente que lo cree, incluso que lo enseña, en lugares ciertamente inesperados aunque surgidos hace poco. Pero no es en absoluto lo que dije.

No dije que el Otro no sabe. Los que dicen esto son los que no saben gran cosa, pese a todos mis esfuerzos por enseñarles. Dije que el Otro sabe, como es evidente, puesto que es el lugar del inconsciente. Solo que no es un sujeto. La negación en la fórmula *no hay sujeto supuesto saber*, suponiendo que alguna vez haya dicho esto de esta forma negativa, recae sobre el sujeto, no sobre el saber. Resulta además fácil de captar por poco que se tenga una experiencia del inconsciente, ya que esta se distingue justamente porque no se sabe ahí dentro quién sabe.

Podemos escribirlo al menos de dos maneras —

Quién es quien sabe
Quién sabe quién es[36]

36. Hay homofonía entre *Qui c'est qui sait* y *qui sait qui c'est.* [N. de la T.]

El francés es una bella lengua, sobre todo cuando sabemos usarla. Como en todas las lenguas, ningún retruécano se produce en ella por casualidad.

El estatuto del Otro se escribe en mi simbolismo S(A), lo que designa el significante del Otro, ese Otro al que di hoy la figura del conjunto vacío. Lo aclaro porque no me gustaría que, por el estilo arrebatado con el que suponía hace poco que me decían — me veo forzado a imaginar las preguntas y las respuestas — que el Otro no sabía, ustedes piensen que les estoy explicando lo que está arriba a la izquierda de mi grafo, a saber S(Ⱥ), que es otra cosa, el significante del Otro *barrado*. Como les daré dos seminarios más, tendré tiempo de explicarles la diferencia. S(A) es lo que acaba de enunciarse sobre el Otro como conjunto vacío. Es decir que en ningún caso el Otro es Uno. No porque no haya otro él es Uno.

Deduzco de ello por ahora que no hay confusión entre cierto número de mis notaciones. Lo deduzco con alguna lentitud, pero es muy importante recorrerlas, por razones que quizá les deje entrever al final de esta sesión. ¿Hacía falta verdaderamente que las retomara una vez más cuando solo hablo de esto desde el comienzo? Pero aún no está probado que fuera innecesario retomarlas.

Ahora bien, entonces, para que el sujeto venga de afuera a hacerse representar en el Otro, es preciso que encuentre otro significante. Y solo puede encontrarlo aquí.

La fuente de la confusión es la penosa necesidad en la que se encuentra de partir de otro lugar, naturalmente, no sin razón. Sin embargo, no puedo rehacerles todo el tiempo la historia de esto, a saber, cómo este animal con el fuego quemándole el trasero llega a tener que promoverse como sujeto en el Otro. Ciertamente, es su fuego en el trasero lo que lo empuja a ello. El fuego de atrás es lo único que les interesa. Solo que es preciso que de tiempo en tiempo yo pueda, pese a todo, ponerme a hablar de lo que pasa, ignorando el fuego de atrás, aunque sea sin duda lo único capaz de motivar al que llamaba el animal a hacerse representar de este modo.

Desde esta perspectiva, es preciso partir no del Otro, sino de este *un Otro*, el *uno* del significante inscrito en el Otro, condición necesaria para que el sujeto se enganche, buena ocasión también para no recordar la condición de este *uno*, es decir, el Otro.

Eso es. No sé si lo ven venir, pero, en fin, si les hablé de Pascal y de su apuesta al comienzo del año no fue tan solo para dar pruebas de una erudición que tengo por otro lado completamente escondida, como de costumbre, en lo que respecta a mis afinidades jansenistas, y otras tonterías para la prensa. No se trata en absoluto de esto, sino de estudiar qué pasa a partir

de lo que acabo de escribir en el pizarrón y sobre lo cual ustedes ya deberían precederme por al menos tres cuartos de hora.

Ocurre que algo debe anunciar al sujeto, antes de su enganche a *un Otro*. Ese algo está allí de la manera más simple, la de ese mismo *uno* unario al que, en la hipótesis estricta, reducimos eso a lo que puede engancharse en el campo del Otro.

La forma más simple, que escribí hoy, es que este sujeto se cuente *uno* él mismo. Debemos confesar que es tentador, incluso tan tentador que no hay uno solo de ustedes que no lo haga. Después de haber vertido en sus cabezas tanto psicoanálisis, ya nada es posible. Ustedes se creen *uno* por mucho tiempo. Y tienen fuertes razones para ello.

Evocar ese *uno* a mí me haría más bien vacilar, me haría caer, aunque por ahora no les esté hablando de mentalidad ni de contexto cultural, y otras farfullas de este tipo, en la lamentable debilidad de recordar que, de todas maneras, ustedes son incapaces de comprender, porque yo también, a saber, que hay pese a todo en el mundo zonas donde el fin de la religión es evitar a este *un Otro*. Solo que esto implica tal modo de conducirse con la divinidad que no es posible siquiera decir, como Pascal, que no se sabe lo que Dios es ni si es. No se lo puede decir porque ya es decir mucho para un budista. Esto supone una disciplina que se impone evidentemente por las consecuencias que resultan de ella, como sospechan de todos modos, en la relación entre la verdad y el goce. Y ellos hacen pasar no sé qué DDT sobre el campo del Otro, lo que les posibilita evidentemente cosas que no nos están permitidas.

La lógica que se produjo en ellos en cierto momento de la historia, paralelamente a lo que nos ha maquinado Aristóteles, debe de todos modos relacionarse con lo que les estoy diciendo, y sería divertido ver la relación. La cocina de este plato asume una forma diferente. Su lógica no está tan mal, está llena de cosas aún completamente inexplotadas. En lugar de haber simplemente una mayor, una menor y una conclusión, hay como mínimo cinco términos. Solo que para entenderlo bien habría que comenzar haciendo los ejercicios que deben permitir establecer entre la verdad y el goce otra relación que no es la usual en una civilización fuertemente centrada en sus neuróticos.

Gracias a lo cual, se trata de esto. Inscrito primero como significante unario, el sujeto se anuncia a este *un Otro* que está allí, en el Otro, y respecto del cual debe plantearse como *uno*. Se trata para el sujeto de un doble o nada. Ven entonces el alcance de mi apuesta de Pascal, que también se juega con un solo jugador, ya que el Otro, como insistí, no es un

jugador, es el conjunto vacío. El Otro sabe cosas, pero no puede jugar porque no es un sujeto.

Pascal nos articula bien de qué se trata en este doble o nada. Dice incluso que solo se trataría de tener una segunda vida después de la primera, y esto valdría todo. Esto causa cierta impresión, y como somos justamente una civilización cuyo eje lo constituyen los neuróticos, se marcha, se cree de todo corazón. Yo creo, como ustedes creen. Valdría la pena hacer el balance de esta para tener otra. ¿Por qué? Porque esto permitiría sumar, hacer dos, lo cual es tanto más verosímil cuanto que se está seguro de ganar, puesto que no hay otra elección.

No sé si entienden bien de qué modo lo que enuncio se superpone a un esquemita que está en alguna parte de la "Observación" hecha a propósito del informe del señor Nosequién. Este esquema es el de una relación en espejo con el campo del Otro, constituido precisamente por la relación con el ideal. Para establecer este ideal basta darle como soporte el rasgo unario, que tendrá un valor decisivo, como lo muestra el resto del esquema, sobre el modo en que se relacionará *a*, que puse en un lugar que le permite reflejarse en el espejo de la buena manera. En el nivel de esta figura, estoy obligado a instituir *a* como cualquier dato, pero no era más que una etapa de la explicación, porque se trata de saber de dónde surge este *a*, lo que tiene la más estrecha relación con el rasgo unario en el Otro, en la medida en que es el fundamento de lo que en este esquema cobra importancia por ser Ideal del yo.

¿No percibieron ya que lo que está en juego en el doble o nada está también en cierto texto del que hablo desde hace mucho tiempo, de modo que algunos de ustedes tuvieron pese a todo que entreabrir la *Fenomenología del espíritu* de Hegel?

Reintroducir por esta vía el breve apólogo del amo y del esclavo con su dramatismo algo cargado tiene el interés de despejar el nervio de la prueba, si puedo decir así. Hegel hablaba en una Alemania surcada por gente que felizmente representaba otra cosa, soldados entrenados por alguien bastante pícaro, que no había necesitado venir a mi seminario para saber cómo había que operar en política en Europa. Entonces, el amo y el esclavo, la lucha a muerte por puro prestigio, ¡hay que ver cómo eso los deja boquiabiertos!

No hay la menor lucha a muerte porque el esclavo no está muerto, de no ser así, no sería un esclavo. No hay la menor necesidad de lucha, a muerte o no. Hay simplemente necesidad de pensar en ello, y en esta lucha pensar quiere decir que sí, en efecto, si es preciso llegar a eso, se llega, y se

hace un rasgo unario con lo que después de todo es lo único, si se piensa bien, con lo que un ser vivo puede hacerlo, con una vida. Así estamos tranquilos, nunca se tendrá más que una. En el fondo, todo el mundo lo sabe, lo que no impide sin embargo que lo único interesante sea creer que se tienen una infinidad, y además que a estas vidas les está prometido ser infinitamente felices — sabe Dios por qué y en nombre de qué. Intentaremos dilucidarlo.

No es poca cosa ser Pascal. Lo que escribe en papelitos que no estaban pensados para publicarse tiene una estructura que converge con la lucha que solo es a muerte si se transforma la vida en un significante limitado al rasgo unario. Así se constituye el puro prestigio, lo que está además lleno de efectos que ocupan su lugar a nivel del animal.

La lucha no es más mortal en el animal de lo que lo es en el hombre, si vemos lo que se produce en la lucha de los machos que tan bien nos describe Lorenz. Los semanarios gozan con esto veinte años después que yo mostrara su importancia en mis seminarios de Sainte-Anne, en la época del estadio del espejo y de no sé que más, de la langosta, del picón y de personas que preguntaban — ¿Qué es un picón? Se les hizo un dibujo. Picones y demás no se matan forzosamente unos a otros, se intimidan. Lorenz mostró al respecto cosas conmovedoras, como por ejemplo lo que pasa con los lobos. Quien está efectivamente intimidado ofrece su garganta. Y el solo gesto basta, no es necesario que el otro lo degüelle. Solo que después de esto el lobo vencedor no se cree dos lobos. El ser hablante se cree dos, a saber, como se dice, amo de sí mismo. He aquí el puro prestigio creado en este asunto. Si no hubiera significante, siempre podrían precipitarse a imaginar semejante truco.

Basta ver a cualquiera para saber que como mínimo se cree dos, porque lo primero que les cuenta siempre es que, si la cosa no hubiera sido así, habría sido de otro modo, y habría sido tanto mejor ya que hubiera correspondido a su verdadera naturaleza, a su ideal. La explotación del hombre por el hombre comienza a nivel de la ética, solo que en este nivel se ve mejor de qué se trata, es decir, que el esclavo es el ideal del amo. El esclavo aporta al amo lo que necesita, su *uno-en-más* [*un-en-plus*]. El ideal está allí, observa estrictamente el reglamento.

De aquí que sorprenda mucho menos lo que le ocurre al amo en Hegel al final de la historia. Es evidente, basta echar un vistazo, el amo está tan esclavizado como es posible. Por eso la fórmula que le adscribí en cierto viraje, en Sainte-Anne puesto que lo recuerdo, de ser el cornudo de la historia. Pero cornudo es desde el inicio, es el magnífico cornudo. Eso es el

ideal, y el Ideal del yo — un cuerpo que obedece. Entonces el amo lo buscará en el esclavo. Pero naturalmente no sabe cuál es la posición del esclavo. Porque finalmente nada de esto indica en absoluto que el esclavo no sepa muy bien lo que quiere desde el comienzo. Como señalé montones de veces, la cuestión de la relación del esclavo con el goce no está del todo dilucidada. Sea como fuere, esto basta para dejar completamente en la sombra su propia elección en este asunto.

Después de todo, nada dice que él haya rechazado la lucha ni que se haya sentido intimidado. Si, en efecto, este asunto de relación a doble o nada entre *el uno* y el *uno* cuesta, nada dice que no pueda extenderse también a situaciones completamente distintas de las situaciones animales, donde se encuentra el empalme eventual, pero no forzosamente único. Se puede entonces suponer que el esclavo tome las cosas de modo por completo distinto. Hubo incluso personas llamadas estoicos que justamente habían intentado hacer algo así. Pero, finalmente, como el bogavante en la historia, la Iglesia los pintó de verde y los colgó del muro, lo que hace que uno no se dé muy bien cuenta de qué se trataba, ya no son reconocibles. El estoico había dado una solución al doble o nada, y era la posición del esclavo. Que los otros sigan sus luchas como quieran, él se ocupaba de otra cosa.

Todo esto no es más que repetir lo que señalé hace un momento, que la explotación del hombre por el hombre también hay que considerarla en el nivel de la ética. El juego que cuenta para mi derecho de figurarme siendo dos, y para la constitución de mi puro prestigio, merece cobrar fuerza a partir del recordatorio de todas estas coordenadas, porque tiene la mayor relación con el llamado malestar en la cultura. La lucha a muerte es quizás algo más complicada que su punto de partida. Se puede constatar su alcance en una civilización caracterizada justamente por haber tomado ese punto de partida.

En efecto, para retomar el tema, el amo ideal de Hegel, representado por *uno*, gana, por supuesto, ya que juega solo. Precisamente para significarse por *dos*, y habiendo ganado, él puede engancharse en la relación que ahora se establecerá entre este *dos* y este *uno*. Puesto que el *uno* lo sopesó en la mesa, en el campo del Otro, no hay razones para que se detenga. Contra este *uno*, jugará el *dos*.

1) 1) 2) 3)

En otros términos, con la ayuda de su esclavo entrará en acción contra quienquiera que sea picado por la misma mosca que él y se crea amo. Y esto

sigue así según la serie que les comenté en su momento, porque no se puede decir que no les machaqué las cosas —

1 2 3 5 8 13 21

Y esto sigue y pasa por 89 o alguna cifra notable de este tipo. Es la serie de Fibonacci, caracterizada por —

$$U_0 = 1$$
$$U_1 = 1$$
$$U_n = U_{n-1} + U_{n-2}$$

Lo que está en juego aquí no se halla muy lejos de eso a lo que arrastra nuestra civilización, a saber, que siempre hay alguien para tomar el relevo del dominio, y que no sorprende que finalmente tengamos ahora alrededor de 900 millones de personas bajo el brazo que fueron amos en la etapa precedente.

El interés de la serie de Fibonacci no es en absoluto, por supuesto, permitir comentarios de actualidad tan groseros. Si les hablo de ella, se debe a que a medida que las cifras crecen, la relación U_{n-1}/U_n se acerca cada vez más, cada vez más rigurosamente, a lo que hemos designado, y no por casualidad aunque en otro contexto, con el mismo signo con que designamos el objeto *a*. Ese *a* irracional es igual a —

$$\frac{\sqrt{5}-1}{2}$$

Esta relación se estabiliza perfectamente a medida que se continúa lo que se engendra a partir de la representación del sujeto por un significante numérico junto a otro significante numérico. Esta estabilización se obtiene muy rápido, no es necesario llegar a millones. Cuando no están más que en el nivel de 21 o de 34, y así seguidamente, ya obtienen un valor muy cercano a este *a*.

Este ejemplo es para intentar comprender por medio de algo más que por la referencia al fuego en el trasero de la que hablaba, a saber, por el proceso mismo, qué pasa cuando se juega el juego de la representación del sujeto.

3

Al comienzo, está pues el doble o nada del *uno* contra el *uno* para que sume *dos*. Después el proceso ya no se detiene hasta el final, hasta tener por único resultado, pero que no es menor, la definición estricta de cierta proporción, que es esta diferencia que funciona en el nivel del aparato que designé como a puesto en cifras.

Si intentamos justificar este punto de partida increíble, no puede decirse que el amo, en suma, no movió ni un dedo. En el fondo, no es costoso el puro prestigio de hacer un *uno*. Este dedo era su vida, pero en este nivel no es seguro que se sepa bien el alcance de lo que se hace, como lo demuestra, si se mira con atención, su fracaso en saber mucho. Entonces, movió el dedo una vez y después toda la maquinaria sigue. Quiero decir que a su vez el amo, con su esclavo, irá a parar al asador.

Los troyanos supieron algo sobre el tema. ¿No les parece que este Otro, este conjunto vacío, sería como una representación, la verdadera, del caballo de Troya? — excepto que él no tiene en absoluto la misma función que nos muestra la imagen, esto es, diseminar a estos guerreros en medio de una gentío exhausto. Aquí es al revés. Por este llamado, por este procedimiento del 1 que se iguala con el 1 en el juego del dominio, el caballo de Troya absorbe cada vez más en su vientre, y esto cuesta cada vez más caro. Eso es el malestar en la cultura.

Pero es preciso que avance más sin hacer poesía. Dejo pues a toda la población que festeja el caballo de Troya hacer la cola ante el castillo kafkiano de la potencia y aclaro que la cosa solo cobra sentido si se tiene en cuenta el a.

El a nos explica solamente que la apuesta se establece primero como un doble o nada, ya que es de *uno* contra *uno*. Doble o nada, ¿para qué? — dado que lo que se trata de ganar ya se lo tiene, como observa muy bien alguien en el diálogo de Pascal. Solo que debe creerse que el a que se desprende cuando el proceso es llevado hasta el final ya está en el comienzo y cuando se pone *uno* contra *uno* hay una diferencia —

$$1 + a - 1 = a$$

Si el amo pone en juego el *uno* contra el *uno* teórico que supone una vida distinta de la suya, es porque entre los dos *unos*, el de <1 + a> y el otro, hay una diferencia. Esta se ve a continuación ya que de cualquier manera que lo tomen, es decir, comiencen o no por el *uno*, desde que observan la

ley según la cual el tercer término se forma por la adición de los dos precedentes, tienen la siguiente serie —

$$1$$

$$1 + a$$
$$2 + a$$
$$3 + 2a$$
$$5 + 3a$$

Lo notable de esta serie es que el número de a, el coeficiente numérico con el que está afectado cada vez a, reproduce el número entero de la vez precedente. Este número es, si quieren, la cantidad de esclavos en juego. Dado que es ella la esclavizada, la serie del lado derecho, la de los coeficientes del a, crece con un escalón de retraso respecto de la serie del lado izquierdo. La serie retrasada es la del a.

Llamé a este a el *plus-de-gozar*, en la medida en que es lo que se busca en la esclavitud del otro como tal, sin señalar nada oscuro en cuanto al goce propio de este esclavo. En esta relación de riesgo y juego, en el hecho de que el amo disponga del cuerpo del otro sin tener ningún poder sobre su goce, reside la función del a como plus-de-gozar.

Importa subrayarlo no para ilustrar lo que atañe siempre a la función del a, la del a privilegiado por la función inaugural del ideal, sino para demostrar que podemos, en el nivel del plus-de-gozar, asumir una génesis puramente lógica del a.

Este es, hablando con propiedad, el único valor de lo presentado hoy, aunque se mantiene su carácter ilustrativo del lazo de a con lo que llamé disponer del cuerpo del otro.

No es casual que Lévi-Strauss captara, y no de manera errada, nuestra civilización llamada liberal a partir de los estragos que transmite con ella en el nivel estricto de la civilización de los aztecas. En ellos simplemente era más manifiesto, sacaban el a del pecho de la víctima sobre los altares. Por lo menos, esto tenía un valor que se piensa que sirvió a un culto que fue propiamente del goce.

No estamos diciendo que en nuestra cultura todo se reduce a la dialéctica del amo y del esclavo. No olvidemos que en el génesis judeocristiano el asesinato inaugural es ese que no necesito recordarles. Nadie sin embargo parece haber observado que si Caín mata a Abel, es para hacer lo mismo que él. A Dios le gustan tanto esos corderos que Abel le ofrece en sa-

crificio, y eso excita tan manifiestamente su paladar — porque, en fin, el dios de los judíos tiene un cuerpo, ¿qué es la columna de humo que precede a la migración israelita sino un cuerpo? —, que al ver Caín a Abel favorecer a tal punto el goce de Dios con su sacrificio, ¿cómo no dar el paso de sacrificar a su vez al sacrificador?

En este nivel se palpa el vínculo que el *a* puede tener con el goce, que está enmascarado por toda la confusa esperanza que tenemos en lo que serán nuestras vidas más allá, y que hace que dejemos completamente de lado el problema del goce que está aquí, detrás del conjunto vacío, detrás del campo del Otro depurado de este goce. Y esto explica seguramente el valor que posee en general, en lo que llamaba hace poco nuestra civilización, una consigna como la del hábeas corpus. Tienes tu cuerpo, este te pertenece, solo tú puedes disponer de él para mandarlo al asador.

Esto nos permitirá sin duda ver que no en vano en esta dialéctica el porcentaje de cuerpo, si puedo expresarlo así, que pasa a la explotación participa del mismo modo del porcentaje lógicamente anterior del plus-de-gozar. <5 + 3*a*> puede llegar o no a *poseer*, como se dice, <3 + 2*a*>, lo cual quiere decir que <3> tenía pese a todo sus <2*a*>, herederos del <2>, estadio aun anterior. El cuerpo idealizado y purificado del goce reclama el sacrificio del cuerpo. Este es un punto muy importante para comprender lo que les anuncié la última vez y que hoy solo debo acometer, a saber, la estructura del obsesivo.

De la histérica hablaremos en el próximo encuentro, puesto que esta vez solo les describí la serie en el sentido ascendente, a saber, del doble o nada. Pero hay otro sentido, ese en que el sujeto podría, por qué no, hacerse representar como el conjunto vacío junto al *uno* que está en el Otro, lo que solemos llamar la castración. El psicoanálisis sirve para aclarar esta otra dirección de la experiencia, que verán que lleva a resultados muy distintos. Para anunciarlo desde ahora, allí se inscribirá la estructura de la histérica.

Limitémonos hoy a señalar que la del obsesivo se sitúa enteramente respecto de esas relaciones numéricas que hoy creí deber articularles en la medida en que se establecen sobre una serie bien especificada. Les repito que esto solo tiene sin duda un valor de ejemplo, en conformidad con la esencia del neurótico, quien es para nosotros ejemplo, y solo ejemplo, de la manera en que conviene tratar lo que concierne a la estructura del sujeto.

El obsesivo, pues, no quiere hacerse pasar por el amo. Solo lo toma como ejemplo por su manera de escapar a — ¿qué? ¿A la muerte? Por supuesto. En un nivel superficial, así lo articulé. El obsesivo es bien pícaro para tomar el lugar del propio *a*, que en todos los casos se mantiene a flote en el beneficio de la lucha. Más allá de lo que suceda, el plus-de-gozar está siempre allí. Falta aún saber para quién. El plus-de-gozar es la verdadera postura de la apuesta, y no es necesario que recuerde lo que articulé al respecto para que esto cobre todo su sentido. He aquí cómo el obsesivo busca su lugar en el Otro. Y lo encuentra, puesto que en esta génesis ética es en el Otro donde se sitúa el *a*. Así se forja la cosa.

Pero ¿qué ocurre con el fin del obsesivo? ¿Cuál es? No es tanto escapar a la muerte, cosa que está ciertamente presente en todo esto pero que nunca se puede captar como tal en ninguna articulación lógica. Como les presenté hace poco, la lucha a muerte es función del ideal, no de la muerte, la cual nunca se percibe sino escrita por un límite que está más allá del juego del campo lógico. Se trata, y es igualmente inaccesible en esta dialéctica, del goce. El obsesivo pretende escapar de él, y espero articularlo bastante clínicamente para mostrarles que este es el centro de su posición.

Como hoy no pude avanzar más, y tampoco llegué a comunicarles algo que pensaba ilustrar con una carta, me detendré indicándoles simplemente que si vienen la próxima vez, sabrán por qué, si el año que viene continúo mi discurso para ustedes y con ustedes, no será pese a todo en esta sala.

11 DE JUNIO DE 1969

XXIV

DEL UNO-EN-MÁS

De la intersubjetividad al uno-en-más
La estatua perversa
El objeto a *es la estructura*
El amo y la mujer
Coalescencia y corte

Estaría de un humor excelente si no sintiera ganas de bostezar, como acaban de verme hacerlo, debido a que tuve no sé por qué, por pura casualidad, una noche corta.

Mi humor excelente se basa en una de esas cosas que se vislumbran y que se llama una esperanza, que en esta oportunidad sería posible si las cosas viraran de cierta manera, si me viera liberado de esta sublimación semanal que consiste en mi trato con ustedes.

Tú no me ves desde donde yo te miro había enunciado durante uno de los seminarios de los años anteriores para caracterizar lo que ocurre con un tipo de objeto *a* que se asienta en la mirada o, más bien, en no ser otra cosa que la mirada. *Tú no me debes nada desde donde yo te devoro*, tal es el mensaje que bien podría recibir de ustedes de una forma que definí como invertida, en la medida en que es el mío, y yo ya no tendría que ir y venir cada semana en torno de un objeto *a* que es propiamente lo que acabo de designar con una fórmula que, como ven — deber, devoración —, se inscribe en lo que se llama la pulsión oral, que haríamos mejor remitiéndola a lo que es, la cosa placentaria, eso con lo que me adhiero como puedo a ese gran cuerpo que son ustedes para constituir con mi sustancia algo que les sería objeto de una satisfacción. *¡Oh, mi madre Inteligencia!*, como decía ya no sé quién.

Hoy entonces no sostendré más que a medias lo que les había dicho la última vez, puesto que solo los interrogo rápidamente a modo de adivinanza sobre lo que puede esbozarse en su espíritu respecto del punto que sigue.

¿Desde dónde se justifica que a partir del año próximo ya no disponga de este lugar al que ustedes me hacen el honor, en virtud de lo que produzco aquí, de afluir?

Cuando era docente asociado en una escuela bastante noble, la llamada de Hautes Études, esa escuela me ofreció albergue aquí, en esta Escuela Normal Superior, que es un lugar preservado, distinguido por todo tipo de privilegios en el interior de la universidad. Un eminente filósofo, al que creo designar lo suficiente con estas palabras ya que no son muchos, un filósofo eminente que enseña en este lugar intercedió por mí ante la administración para que ocupe esta aula. ¿Acaso esta ocupación misma serviría de razón para que ya no disponga de ella? No creo ocuparla en una hora que alguien pueda envidiar.

¿Será que mi presencia aquí engendra una confusión que hace creer que mi enseñanza se autoriza en la Escuela Normal Superior, que acabo de caracterizar por la eminencia de la que goza en la universidad al estar de cierta manera excluida de ella? Aquí es preciso subrayar que yo nunca me autoricé más que en el campo cuya estructura intento mantener en su autenticidad y que, a decir verdad, nunca me autoricé en ninguna otra cosa, y sobre todo no en el hecho de que estos enunciados se producen en la Escuela Normal. Tal vez mi cercanía indujo cierto movimiento en la Escuela Normal, limitado por otra parte, corto, y que en ningún caso parece poder inscribirse en calidad de déficit. Los *Cahiers pour l'analyse*, que aparecieron inducidos de alguna manera por el campo de mi enseñanza, no pueden pasar por un efecto de déficit, aunque se diga que no fui yo en absoluto quien hizo el trabajo. Luego, son muchas las razones para que no haya ninguna urgencia en que se me separe de la Escuela Normal.

Hubo ciertamente en alguna parte, en un único lugar, una confusión al respecto. Se trata del artículo que les había señalado el 8 de enero último, bastante cómico, debo decir, que apareció en una revista que lo albergaba muy bien, *La Nouvelle Revue française*, y que, citando algo que se llama extracto, incluso ejercicio de mi estilo, me calificaba, me rotulaba con lo que se nombraba como mi calidad de profesor, que ciertamente no tengo, y menos en la Escuela Normal.

Si se debiera a esta confusión, observaría primero que este artículo marcaba muchas otras confusiones, que articulaba mi enseñanza en función de algo que habría sido un comentario de Saussure, lo que nunca ocurrió, porque yo nunca tomé a Saussure más que como uno se adueña de un instrumento, de un aparato, y para fines muy distintos que los suyos ya que son los del campo que acabo de mencionar. Que se haya citado con este propósito en este artículo algo que se articularía con el hecho de que yo habría leído a Saussure en diagonal, como se dice, muestra simplemente en la persona que lo escribió una sorprendente ignorancia de los usos que

puede tener esta palabra *diagonal*. Sin duda no leí a Saussure en diagonal, en el sentido en que leo en diagonal los artículos de *Le Monde*, que están hechos para eso, y los cursos de Saussure ciertamente no. Por otra parte, el método llamado diagonal es muy conocido por su fecundidad en matemáticas, a saber, para demostrar que, de toda seriación que se pretende exhaustiva, se puede extraer alguna otra entidad que no está contenida en esa serie. En este sentido, aceptaría bastante gustosamente haber hecho de Saussure un uso diagonal.

Pero que a partir de esto, es decir, de lo que proviene de una falta de crítica, uno se valga, para ser benévolo, de un descuido que excede ampliamente esa falta de crítica para justificar que una tercera instancia encuentre allí la justificación de una medida de precaución, cuando simplemente bastaría con indicar que el descuido no es más que eso, y de parte de alguien que da pruebas de algunos otros en el resto de su texto, hay algo bastante singular que sugiere, a fin de cuentas, que la discusión sobre el saber está excluida de la universidad, dado que es posible admitir que si alguien que manifiestamente se equivoca en un punto es capaz de presentar en otro una calificación inexacta, esto por sí solo justifica que no haya que rectificar más que señalando a la persona que no debería haber allí confusión.

Esta es la conclusión que indico rápidamente, y que vale la pena extraer.

Me detendré en este punto y, como no puedo decir hoy más al respecto, los dejo en suspenso y los cito expresamente para la vez que viene, que será mi próximo seminario, cuando, admitiendo que sea en todo caso el último del año, les distribuiré algunos papelitos — creo poder prometerlo —, que ya preparé para ustedes en este cartapacio, y que, si estos últimos acentos se refuerzan, marcarán por lo menos algo que por supuesto no será un diploma, sino un signo que les quedará de su presencia aquí este año.

Después de esto, retomo entonces lo que había enunciado la última vez.

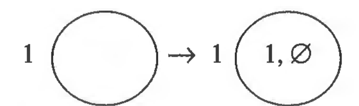
1

La última vez di una forma estructural a lo que apunta lo que pensé articular este año con los términos *De un Otro al otro*.

Se trata en suma de que todo lo que se deja atrapar en la función del significante ya no será nunca *dos* sin que se cave en el lugar llamado del Otro eso a lo que di la vez pasada el estatuto del conjunto vacío.

Esta es al menos la manera en que se escribe en el punto presente de la lógica, y sin excluir que lo haga de otro modo, cosa que en esta ocasión cambia el relieve de lo real.

Escribí de nuevo el *uno*, después el círculo que nos sirvió primero para inscribir el Otro. Luego escribí en este círculo, tomado aquí en función de conjunto, dos elementos, a la izquierda el *uno* y a la derecha este que, si sigue siendo el Otro, hay que tomarlo como conjunto. Este es el símbolo que designa el conjunto vacío. Por razones ligadas al uso matemático, sería abusivo utilizar un cero. Más correcto es representarlo según el modo clásico de la teoría de los conjuntos, marcando el cero con esta barra oblicua que, por otra parte, saben que utilizo.



Del primer al segundo esquema

Todo lo que se deja atrapar en la función del significante ya no podría ser *dos* sin que se cave un agujero aquí, en el extremo derecho, y de un modo que ordena el campo de esta relación dual de manera que nada más pueda pasar por allí sin obligarse a contornear lo que acabo de llamar el conjunto vacío y que es propiamente — dicho sea para los que han dedicado tiempo a entenderlo — lo que siempre designé, tanto en mis escritos como en mis proposiciones, como el uno-en-más.

Si para introducir la función del inconsciente en la función y en el campo de la palabra y del lenguaje había necesitado al comienzo recurrir al término frágil y tan problemático de *intersubjetividad*, lo que se hacía necesario a partir de la segunda tópica de Freud, donde todo se juega, funciona y ordena únicamente por correlatos intrasubjetivos, mi discurso avanzó, si puedo decir así, y aquí acentúo la función decisiva del uno-en-más como exterior a lo subjetivo.

Consideremos este dibujo sobre el que ya hice jugar la última vez lo que les quise articular de las palabras que retomo hoy.

Dije *un sujeto*, y lo impliqué en la fórmula *es representado por un significante para otro significante*. ¿Quién no ve cómo el *De un Otro* del que se trata en mi título ya se inscribe en esta fórmula? Este significante ante el cual el sujeto se representa es propiamente este *un Otro*. Aquí lo ven inscrito

como *uno*, en la medida en que es el recurso junto al cual lo que debe funcionar como sujeto se representa en el campo del Otro. Como tal, este *uno en el Otro* no podría no implicar el *uno-en-más* del conjunto vacío.

Estos tres significantes de base, el primer *uno*, el segundo, el *uno-en-más*, se inscriben de un modo que no es evidente, sino que demandó meses y años de explicaciones destinadas a esos mismos cuya práctica no se sostendría un instante sin referirse a esta estructura — me refiero a los psicoanalistas. Basta que sean escritos con este modo de inscripción para que conlleven por sí mismos efectos de significante y, por consiguiente, constituyan por sí solos una estructura en función de lo que ellos implican antes incluso que se plantee la cuestión de hacer surgir de ellos la aparición del sujeto. Por su articulación, ellos ya constituyen un saber.

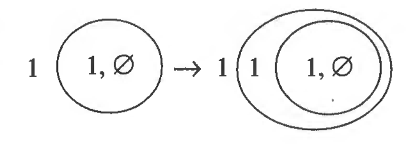
El *un Otro* aquí inscrito por el *uno* que está a la izquierda en el círculo se prueba por lo que es, a saber, el *uno en el Otro*, el *uno* respecto del cual el sujeto logra representarse por el *uno*, el primero, ese que está en el extremo izquierdo fuera del círculo. ¿Qué quiere decir? ¿De dónde viene este *uno* ante el cual el sujeto será representado por el primer *uno*? Es claro que viene del mismo lugar que el primer *uno*, que representa al sujeto.

Ese es el primer tiempo en que se constituye el Otro. Si la última vez comparé este lugar del Otro con un caballo de Troya que funcionaría en sentido inverso, a saber, que engulliría cada vez una nueva unidad en su vientre en lugar de verterlos de noche sobre la ciudad, es porque, en efecto, la entrada del primer *uno* es fundadora debido, simplemente, a que es el mínimo necesario para afirmar que el Otro no podría de ninguna manera contenerse a sí mismo, salvo como subconjunto.

2

Entendámonos bien.

¿Puede decirse que el Otro se contiene a sí mismo si lleno el conjunto vacío repitiendo estos dos elementos, a saber, un *uno* y el conjunto vacío?



Del segundo al tercer esquema

No es verdad que se pueda decir que esto sea contenerse a sí mismo. El conjunto así transformado, que se inscribe por los elementos que acabamos de señalar, se distingue del primer conjunto, cuyos únicos elementos son la pareja del elemento *uno* y el conjunto vacío. En este conjunto vacío se reproducen ahora el elemento *uno* y el conjunto vacío.

El conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos no causa problema por la sencilla razón de que no hay nunca un conjunto que se contenga a sí mismo. Para constituirlo, no basta hablar del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Incluso la cuestión de si un conjunto puede o no contenerse a sí mismo solo se podría plantear después que absorbió el *un Otro*, para que en su inclusión el conjunto vacío aparezca como el *uno-en-más*. Por esta razón, él se funda como no pudiendo en ningún caso ser dos. No hay conjunto vacío que contenga un conjunto vacío. No hay dos conjuntos vacíos, hay únicamente uno.

La inclusión del primer *uno* es pues lo que exige que la fórmula más simple para que el *dos* se inscriba en el campo del Otro sea la pareja del *uno*, elemento, y del conjunto vacío, en la medida en que este no es más que lo que se produce a partir de un conjunto con un elemento cuando se distinguen sus subconjuntos.

Esto obedece a la estructura de lo que es un conjunto. Incluso del conjunto con un elemento planteado como tal surge como subconjunto este *uno-en-más* que es el conjunto vacío. Por desconocer esta estructura, nos contentamos mucho tiempo con el *uno*, de por sí solo, confusión que llevó a decir que el Otro es el Uno.

En otros términos, para volverse el *uno-en-más*, esto es, lo que es él mismo, o sea, el conjunto vacío, el Otro necesita un otro. Se trata de un segundo significante, otro *uno* que, a diferencia del primero, está incluido en el Otro. A este otro *uno* lo llamé *un Otro*.

La relación del *uno* con el otro *uno* hace que el sujeto solo sea representado a nivel del segundo *uno*, de S_2, si quieren escribirlo así. El primer *uno*, el S_1, interviene ciertamente como representación del sujeto, pero esta intervención no implica la aparición del sujeto como tal más que a nivel de S_2.

Desde entonces, como hice notar el otro día, el *uno-en-más*, el conjunto vacío, es S(A), es decir, el significante del Otro, A inaugural.

Esto que está en el pizarrón muestra la estructura así definida que se sostiene en la relación del *uno* inscrito en el primer círculo, el del Otro, con el segundo círculo, que es el del *uno-en-más*, el cual puede él mismo contener el *uno* más *el uno-en-más*. Este *uno-en-más* solo se distingue en referencia al *uno*, y únicamente por esto no es el mismo conjunto vacío.

Esta estructura puede repetirse indefinidamente — *uno*, círculo, *uno*, círculo, *uno*, y así sucesivamente. Esto define al Otro.

Y esto mismo constituye la instancia como tal del objeto *a*.

3

Como acabo de indicarles, es indispensable que haya en el Otro al menos un elemento, reducido al elemento *uno*, y esto hizo que durante mucho tiempo se tomara al Otro por el Uno.

Ahora bien, hay una estructura psíquica que restaura, si puedo decir así, al Otro en su aparente integridad y que establece en una relación efectiva el S(A), como no marcado por lo que designa la barra de S(A̸), el significante del Otro barrado, ubicado arriba a la izquierda en nuestro grafo, y que no es más que la identificación de esta estructura indefinidamente repetida que designa el objeto *a*. Me refiero a la estructura perversa.

A decir verdad, para designar como estructura perversa la aparente restauración de la integridad del Otro en la medida en que él es aquí el objeto *a*, emplearía esta metáfora que es de algún modo el molde imaginario de la estructura significante.

Veremos enseguida lo que en el juego de la identificación psíquica llena el lugar de este *a*. O mejor veámoslo de inmediato. Deletreemos los textos tomando el primer caso que se presenta bajo la figura de la histérica. Veremos cómo Freud, quien da a esta economía su primera razón, le pisa los talones.

¿Cómo no preguntarse por la relación de estos relatos, de esta *talking cure*, la curación por la palabra, término que la propia Anna O. inventa, con este síntoma particularmente claro de ubicar en el caso de la histérica — a saber, algo que se vacía en el cuerpo, un campo donde la sensibilidad desaparece, otro campo, conexo o no, cuya motricidad se vuelve ausente?

Solo una unidad significante puede justificarlo. Freud mismo destacó lo suficiente el antianatomismo del síntoma histérico. A saber, que si un brazo histérico se paraliza, es solo porque se llama *brazo*, porque nada en cualquier distribución real de los influjos nerviosos explica el límite que designa su campo. El cuerpo sirve aquí de soporte a un síntoma original, el más típico para interrogar por hallarse en el origen de la experiencia analítica misma.

Sin incluso saber más, lo que ya no ocurre porque sabemos al respecto mucho más, quiero decir, sabemos que se impone ordenar esta estructura de modo distinto que Freud, ¿cómo permanecer lo más cerca posible del texto y no ver que respecto del progreso que opera la *talking cure* Freud está en el lugar del *un Otro*, el *uno* interior al círculo sobre el esquema? En efecto, con Freud se instaura cierto sujeto. Sin el oyente Freud no habría aparecido en absoluto, y sigue siendo un interrogante cómo pudo someterse a la función de escuchar estos relatos todas las tardes durante uno, dos años, mientras un estado segundo marcaba el corte con el que una Dora, con el que una Anna sintomática se separaba de su propio sujeto.

Recuerden esta observación. Ella gira en torno de un rasgo que no está perdido en las tinieblas de no sé qué cosa olvidada, que simplemente se separó del año inmediatamente anterior, y cuyo relato por la paciente tiene además la forma de una recuperación histórica. A medida que se informa a Freud al respecto, con un retraso que por sí solo debe para nosotros tener un sentido, se levanta el síntoma, cuya relación no es sin embargo más que lejana, más que forzada respecto de lo que se articula. Si tomamos las cosas simplemente como se presentan, bastó que un sujeto llegara a conocer un rasgo de esta naturaleza. ¿Cómo no preguntarse desde entonces sobre la relación oculta que está trabajando entre lo que se articula y lo que produce síntoma?

El asiento de un sujeto que se vuelve saber en el campo del Otro y su relación con algo que se vuelve hueco en el cuerpo es el primer esbozo de una estructura que elaboramos bastante durante decenios para poder reunirla en su unicidad como lo que funciona como objeto llamado *a*, que es esta estructura misma, y para poder decir que respecto de este cuerpo vaciado por funcionar como significante hay algo que es posible amoldar.

Esta metáfora nos ayudará a concebir lo que funciona en el perverso para restituir al Otro en su plenitud, como A sin barra. Se trata, hablando con propiedad, de la estatua.

Para apreciar la relación imaginaria en juego en la perversión basta, a esta estatua de la que hablo, captarla en la contorsión barroca. ¿Quién no es sensible a lo que ella representa de incitación al voyeurismo, en la medida misma en que este representa la exhibición fálica? ¿Cómo no ver que, al ser utilizada por una religión preocupada por retomar su imperio sobre las almas en un momento en el que este está en discusión, la estatua barroca, sea cual fuere, más allá del santo o la santa que represente, aunque fuese incluso la Virgen María, es propiamente una mirada hecha para que, frente a ella, el alma se abra?

Tenemos que sacar provecho de este acercamiento ejemplar entre un rasgo, uno solo, de la estructura perversa, y no sé qué captura, que es preciso llamar idólatra, de la fe, en la medida en que nos pone en el centro de lo que se presentificó en nuestro Occidente por una disputa de las imágenes.

4

Dije que hoy abordaría la neurosis. La última vez me escucharon comenzar a articular que todo lo relativo al obsesivo solo se concibe en referencia a la siguiente estructura.

En la medida en que funciona como *uno*, *un* significante, el amo solo subsiste por representarse ante el segundo *uno* que está en el Otro, por cuanto este representa al esclavo, único lugar donde reside la función subjetiva del amo. Entre uno y otro no hay nada en común, salvo lo que señalé que Hegel articuló en primer lugar, y es que el amo pone en juego su propia vida. En esto consiste el acto de dominio, en el riesgo de vida.

En el librito que salió como primer número de la revista *Scilicet* creí deber señalar, en las palabras milagrosas de un niño, lo que había recogido yo de la boca de su padre, que le había dicho que era *un tramposo de oficio*. Fórmula prodigiosa, como esas que solo veríamos seguramente aflorar de la boca de esos a los que todavía nadie despistó.

El riesgo de vida es lo esencial de lo que se podría llamar el acto de dominio, y su garante no es otro que aquel que, en el Otro, es el esclavo, en cuanto significante frente al cual solo se sostiene el amo como sujeto. El amo no encuentra allí más sostén que el cuerpo del esclavo, dado que es *perinde ac cadaver*, para emplear una fórmula que por algo llegó al primer plano de la vida espiritual. Pero el esclavo solamente está así en el campo donde se sostiene el amo como sujeto.

Algo queda fuera de los límites de todo este aparato y es justamente lo que Hegel sin razón introduce, a saber, la muerte. La muerte, en efecto, se lo señaló bastante, solo se perfila aquí por no poner en discusión el conjunto de esta estructura más que en el nivel del esclavo. En toda la fenomenología del amo y del esclavo solo el esclavo es real. Es lo que Hegel percibió y que bastaría para que nada vaya más lejos en esta dialéctica. La situación es perfectamente estable. Si el esclavo muere, ya no hay nada. Si el amo muere, todos

saben que el esclavo es siempre esclavo. Nunca en la historia de los esclavos la muerte del amo liberó a nadie de la esclavitud.

Les pido que noten que esta es también la situación cuando es el neurótico quien introduce la dialéctica. En efecto, ¿dónde se enuncia toda la dialéctica de la relación del amo y el esclavo? A nivel del esclavo mismo, porque la dialéctica prosigue en la medida en que el amo es representado ante el esclavo. ¿Y hacia dónde va? Va, y con razón, hacia un saber absoluto. Si la vemos progresar y llegar a este fin, es porque el saber absoluto ya estaba puesto al comienzo, como el conejo en la galera, bajo la forma del sujeto supuesto saber, que está de entrada en el horizonte. Si la función del saber permanece indiscutida, es porque en ningún lugar se interroga el orden de subyacencia del sujeto en el saber.

Salta sin embargo a la vista que el amo mismo no sabe nada. Todos saben que el amo es un boludo. Nunca habría entrado en toda esta aventura, con lo que el futuro le depara como resolución de su función, si por un instante hubiera sido para él mismo el sujeto que, por una suerte de facilidad de la enunciación, Hegel le imputa ser. ¿Se habría instaurado la función de la lucha llamada a muerte, de la lucha por puro prestigio, que lo hace depender de modo tan sustancial de su *partenaire*, si el amo no fuera propiamente nada menos que lo que llamamos el inconsciente — a saber, lo ignorado por el sujeto como tal, es decir, eso no sabido de lo que el sujeto está ausente y representado solamente en otra parte?

Todo esto no apunta más que a introducir el paso siguiente de lo que tengo para articular hoy a propósito de la histérica.

Como señalé, nada puede articularse del obsesivo si no se introduce en la dialéctica del sujeto amo lo que exige la verdad de este proceso y, en la vía de esta verdad, la asimilación, la puesta en juego del sujeto supuesto saber. El obsesivo se refiere al modelo del amo. Aunque no se toma por el amo, supone que este sabe lo que él quiere. Retomo ahora este mecanismo para plantear algo análogo en el corazón de la otra neurosis, la histérica.

Ya antes hablé de la analogía que la histérica obtenía de su referencia a la mujer. No es que la histérica sea obligatoriamente una mujer ni el obsesivo obligatoriamente un hombre. Ahora enunciaré qué concierne a la histérica del modelo con el que la mujer instaura algo mucho más central — ya verán — en nuestra experiencia analítica.

Cuando lo presenté en otro lado alrededor de un 21 de mayo, alguien después me preguntó — *Pero ¿se sabe qué es la mujer?* Por supuesto, no lo sabemos más de lo que sabemos qué es el amo, pero es posible esbozar la articulación, en el campo del Otro, de lo que ocurre con la mujer.

Hay que decir que ella es tan boluda como el amo. Por ahora no hablo de las mujeres, hablo del sujeto *la mujer* como referencia de la histérica. ¿No ven ya lo que ocurre con nuestros dos *unos* cuando se trata de la mujer? No hay duda de que el *uno* interior, el S_2, es lo que se trata de ver erigirse. Por eso se trata de saber por qué el *uno* con el que se sostiene el sujeto mujer es tan ordinariamente el Falo, con una F mayúscula. A nivel del *uno* se trata de suscitar la identificación de la mujer en el espejismo dual, en la medida en que en su horizonte está este Otro, el conjunto vacío, a saber, un cuerpo — ¿un cuerpo vaciado de qué? Del goce.

Allí donde en la apuesta inaugural de esta dialéctica el sujeto amo asume un riesgo de vida, la mujer — no dije la histérica, dije la mujer, porque la histérica, tal como el obsesivo de hace un rato, solo se explica por su referencia — arriesga, apuesta el goce.

Este goce no es su goce, que todos saben que para ella es inaugural y existente, y que no solo lo obtiene sin ninguno de esos esfuerzos y rodeos que caracterizan el autoerotismo en el hombre, sino que subsiste siempre en ella, distinto y paralelo del que obtiene por ser la mujer del hombre, que se satisface con el goce del hombre. Lo que se juega en la partida es el goce del hombre, al que la mujer se aferra, con el que se cautiva como el amo lo hace con el esclavo.

El goce del hombre da el origen radical de lo que desempeña en la histérica el mismo papel que la muerte para el obsesivo, y que es también inaccesible. Decir que la mujer se identifica con él es tan falso, tan vano como sostener que el amo se identifica con la muerte. En cambio, del mismo modo que el esclavo está atado a la muerte, solo subsiste por su relación con ella, y con esta relación hace subsistir a todo el sistema, la relación de la mujer con la castración permite que todo el aparato se sostenga. Además, después de haber mencionado a propósito del amo el *perinde ac cadaver*, recordaré respecto de la mujer esta dimensión bastante notable por estar atrapada en el campo del significante que se llama la necrofilia, en otras palabras, el erotismo aplicado exactamente a un cuerpo muerto. ¿Recordaré en el horizonte la figura de Juana la Loca y los quince días de acarreo del cadáver de Felipe el Hermoso?

Estas estructuras, estas funciones inaugurales que responden por sí solas por la introducción de las dependencias del significante que la experiencia analítica nos permitió articular, nos muestran que, así como el obsesivo no se toma por el amo, según dije, la histérica se presenta no tomándose por la mujer. ¿De qué modo no se toma por la mujer? Precisamente porque en esta estructura que acabo de articular como la del sujeto femenino, ella

hace de este sujeto *supuesto saber*. En otros términos, recuerden a Dora, la histérica está interesada, cautivada por la mujer en la medida en que cree que la mujer es la que sabe lo que se necesita para el goce del hombre.

Ahora bien, algo está ausente en el modelo, a saber, que lo que sostiene así el sujeto femenino desemboca en la castración del hombre, cosa que, alabado sea Dios, conviene decirlo, la función mujer del modelo no sabe. En cambio, la histérica no ignora nada, y por eso se pregunta más allá, como ya lo articulé respecto de Dora en un primer abordaje que hice de la transferencia. Relean esta observación de Freud sin omitir todo lo que en las observaciones anteriores, las de los "Estudios sobre la histeria", nos permite ver simplemente esta correlación — para la histérica la mujer se supone que sabe, mientras que en el modelo ella lo sabe inconscientemente.

No es posible distinguir los dos modelos, el de la histérica y el del obsesivo, en función del factor que acabo de introducir, ya que este reúne bajo la rúbrica de la neurosis tanto un tipo como el otro. Por eso pueden constatar además que la muerte, que es el correlato de este factor, está también en juego en lo que la histérica aborda de la mujer.

La histérica hace las veces del hombre que supondría a la mujer saber. Por eso ella participa en este juego por algún aspecto en que la muerte del hombre está siempre interesada. ¿Es necesario decir que toda la introducción de Anna O. en el campo de su histeria no hace más que girar en torno de la muerte de su padre? ¿Es preciso recordar el correlato, en los dos sueños de Dora, de la muerte que implica el joyero de la madre? En el primero, *No quiero* — expresa el padre — *que yo y mis hijos perezcamos en las llamas debido a ese alhajero*, y en el segundo sueño se trata del entierro de su padre. Los neuróticos suponen sabidas verdades ocultas. Hay que liberarlas de esta suposición para que ellos, los neuróticos, dejen de encarnar esta verdad.

La histérica ya es psicoanalizante, si se puede decir así, o sea que ya está en el camino de una solución. La busca a partir de implicar al sujeto supuesto saber en ese al que ella se refiere, y por eso encuentra la contradicción hasta tanto el analista no practique el corte entre, por un lado, esto que está en el pizarrón que es la estructura inconsciente, a saber, los modelos que propiamente articulé, tanto respecto del amo como de la mujer, con los tres elementos, *uno*, *uno*, *conjunto vacío*, y, por otro lado, la suposición del sujeto supuesto saber, que hace del neurótico naturalmente un analizante, porque esta suposición en sí misma constituye en lo sucesivo, antes de todo análisis, la transferencia.

La coalescencia de la estructura con el sujeto supuesto saber prueba que el neurótico interroga la verdad de su estructura y pasa a encarnar en sí mismo esta interrogación. En resumen, es él mismo síntoma. Si algo puede hacer caer esto, es precisamente la operación del analista, que consiste en practicar el corte, gracias a lo cual la suposición del sujeto supuesto saber se despega, se separa de la estructura. La estructura señala como justa la suposición, salvo que ni al amo ni a la mujer se les puede suponer saber lo que hacen.

El juego de la cura analítica gira en torno de este corte. Es un corte subjetivo porque, con seguridad, todo lo que decimos de un deseo inconsciente siempre desemboca en suponer que un sujeto termina por saber lo que quiere. ¿Qué quiere decir? ¿Es que al enunciar tales fórmulas no conservamos siempre eso que querría decir que hay saber y que hay lo que se quiere, que los dos se distinguen? Seguramente existe un lugar donde es así. Justamente, cuando se trata de decir sí o de decir no a lo que llamé *lo que se quiere*. A eso se llama la voluntad. Pero en cuanto a *saber lo que él quiere*, esto es para el amo, como para la mujer, el deseo mismo. Así como yo unía hace poco las tres palabras del *uno-en-más*, considero aquí el *saber-lo-que-él-quiere*, y es el deseo mismo.

La histérica supone que la mujer sabe lo que quiere, en el sentido de que ella lo desearía. Por eso la histérica solo logra identificarse con la mujer a costa de un deseo insatisfecho. Asimismo el obsesivo, respecto del amo que le sirve, en un juego de escondidas, para pretender que la muerte únicamente puede alcanzar al esclavo, es aquel que solo identifica del amo lo real, a saber, que su deseo es imposible.

18 DE JUNIO DE 1969

EVACUACIÓN

XXV

LA ARREBATADORA IGNOMINIA DE LA *HOMMELLE*

La elevación del amo al saber
Alma máter
La posición servil del estudiante
Un sistemita permutativo
Entrega de un diploma

1

Intenten no perder el hilo de lo que somos como efecto del saber.

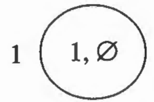
Como efecto del saber estamos escindidos. En el fantasma, ($\$ \lozenge a$), S barrado, rombo, *a* minúscula, se es, por raro que parezca, causa de sí.

Solo que no hay de sí. Más bien, hay un sí dividido.

Adentrarnos en esta vía nos puede conducir a la única verdadera revolución política. El saber sirve al amo. Hoy lo retomo para subrayar que el saber nace del esclavo.

Si recuerdan las fórmulas que dispuse la última vez, comprenderán que enuncio paralelamente que el saber sirve a la mujer porque la vuelve causa del deseo.

Lo indiqué la vez pasada al comentar el esquema que rescribo. Creo tener que retomarlo, incluso para los que podían estar ocupados en otra parte por inquietudes que consideran mayores.



Esquema del uno-en-más

Este esquema sale de la definición lógica que di en nuestro anteúltimo encuentro del Otro como conjunto vacío, y de su indispensable absorción de un rasgo unario, el de la derecha, para que el sujeto pueda, bajo la forma de un significante, ser representado ante este rasgo unario.

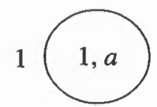
¿De dónde viene este significante que representa al sujeto para otro significante? De ninguna parte, porque solo aparece en este lugar en virtud de la retroeficiencia de la repetición. Como el rasgo unario apunta a la repetición de un goce, otro rasgo unario surge a posteriori [*après-coup*], *nachträglich*.

Yo fui el primero en extraer este término del texto de Freud y en destacarlo como tal, dicho sea esto para cualquiera que, teniendo que entretenerse con la traducción de cierto *Diccionario*, vea que en la rúbrica del *a posteriori*, que ni siquiera existiría sin mi discurso, no se me menciona.

El rasgo unario surge a posteriori, en el lugar entonces del S_1, del significante en la medida en que representa a un sujeto para otro significante.

Aquí, en el extremo derecho, está el signo del conjunto vacío, que es el enforma de A.

Allá, digo — todo lo que surja de la repetición, de la reproducción repetida de este enforma, es cada vez este enforma mismo. Y esto es el objeto *a*.



El objeto surgido de la repetición

Al respecto se alarman — *Usted da una definición puramente formal del objeto* a.

No, porque nada de esto se produce sino porque en el lugar del *uno* de la izquierda, el S_1, hay lo que hay, a saber, ese goce enigmático corroborado porque en todos los niveles donde se distingue, y que reproduciré, lo único que se sabe de él es que quiere otro, otro goce.

Esto es cierto en todas partes. Es verdad en *cuatro*, *dos*, *tres*, la pregunta de la fabulita a la que se da la respuesta ridícula que conocemos. Se puede dar otra respuesta. En este Edipo la que respondió fue la histérica, y es preciso que haya dicho la verdad sobre la mujer para que la esfinge desaparezca. Por eso, en conformidad con el destino de la histérica, después hizo de hombre.

Ya que pasará un tiempito antes que nos reencontremos, les diré que la histérica es mi alegría. Ella me asegura mejor que a Freud, que no supo escucharla, que el goce de la mujer se basta perfectamente a sí mismo. Si ella erige sin embargo esta mujer mítica que es la esfinge, es porque necesita algo distinto, a saber, gozar del hombre, que no es para ella más que el pene erecto, mediante lo cual ella se reconoce a sí misma como Otro, es decir, como el falo del que está privada, en otras palabras, como castrada. Este es el juego inaugural que ella articula.

Esta verdad permite disipar algunos señuelos, y recuerda que conviene plantear el *a* como lo hice este año, a saber, como plus-de-gozar, en otras palabras, como la postura de la apuesta para la ganancia del otro goce.

Por eso la última vez rescribí de otro modo la dialéctica del amo y del esclavo, indicando que el esclavo es el ideal del amo, que es también el significante ante el cual el sujeto amo es representado por otro significante. Para el tercer término, di una representación no formal, y helo aquí pues como la postura que es el *a*.

Como lo percibió un filósofo llamado Hegel, en esta dialéctica lo que se apuesta es lo que puede considerarse en un enforma significante como *uno*, a saber, una vida. Es verdad que no se tiene más que una. Igualmente, es la formulación idiota de lo que está en juego, porque solo es posible formular que no se tiene más que una sobre el principio de que se podrían tener otras, lo que está manifiestamente fuera de juego.

Una vida es lo que dijo Hegel, pero se equivocó sobre cuál. Lo que se apuesta no es la vida del amo, es la del esclavo. Su otro goce es el de la vida del esclavo. Esto es lo que esconde la fórmula de la lucha a muerte, tan completamente cerrada, esto es lo que se encuentra en la caja.

En cuanto a la lucha a muerte en sí misma, esta es un significante, lo cual resulta tanto más seguro cuanto que probablemente no sea ninguna otra cosa más que el significante mismo. Todos saben que la muerte está fuera de juego. No se sabe qué es. Pero el veredicto de la muerte, he aquí lo que es el amo como sujeto — veredicto significante, tal vez el único verdadero.

El amo vive de una vida, pero no de la suya. Él vive de la vida del esclavo. Por eso cada vez que se trata de apuesta sobre la vida, es el amo quien habla. Pascal es un amo y, como todos saben, un precursor del capitalismo. Referencias, la calculadora y después los autobuses. Escucharon hablar de esto en algún lugar, no les daré la bibliografía.

Parece dramático. Y hasta cierto punto resultó serlo. Al comienzo no lo era, por la sencilla razón de que el primer amo no sabe nada de lo que hace. El sujeto amo es el inconsciente. En la comedia antigua, cuyo valor de indicación para nosotros no se podría exagerar, el esclavo anuncia al amo o al hijo del amo — es incluso mejor que el Hijo del Hombre —, este imbécil, lo que se dice en la ciudad, por ejemplo, donde acaba de llegar un tipo estrafalario. También le indica lo que hay que decir, las contraseñas. Lean Plauto mejor incluso que Terencio, el esclavo antiguo es un jurista, es también un *public relations*. El esclavo no era el último orejón del tarro en la antigüedad.

¿Necesito destacar al pasar dos o tres notitas que tal vez sean escuchadas por una o dos orejas?

Sin duda hubo amos que se ejercitaron en el saber. Pero ¿por qué, después de todo, el saber de Platón no sería una filosofía inconsciente? Tal vez por eso nos resulta tan provechosa.

Con Aristóteles pasamos a otro plano. Le sirve a un amo, Alejandro, que seguro no sabía en absoluto lo que hacía. Lo hizo pese a todo muy bien. Como Aristóteles estaba a su servicio, hizo después de todo la mejor historia natural de todos los tiempos, y comenzó la lógica, lo que no es poca cosa.

¿Por qué vía el amo llegó a saber lo que hacía? Según el esquema que les di hace poco, por la vía histérica, haciendo de esclavo, del condenado de la tierra. Trabajó mucho. Reemplazó al esclavo por la plusvalía, que no era algo fácil de encontrar, pero que es el despertar del amo a su propia esencia. Naturalmente, el sujeto amo no podía articularse más que a nivel del significante esclavo. Solo que esta elevación del amo al saber permitió la realización de los amos más absolutos que se hayan conocido desde el comienzo de la historia.

Al esclavo le queda la conciencia de clase, lo que significa que no tiene más que callarse. Todos saben que digo la verdad y que el problema de las relaciones de la conciencia de clase con el partido es que son relaciones de educado a educador. Si algo da un sentido a lo que se llama el maoísmo, es retomar esta relación entre el esclavo y el saber. Pero esperemos para ver más claro.

Hasta ahí el proletario, como esta primera filosofía de amo tuvo el descaro de llamarlo, tiene derecho a lo que saben, a la abstención. Se lo ve, si me permiten, en lugares de extravío forjados deliberadamente para este fin — el psicoanálisis no hace más que ignorar la lucha de clases. Aunque tal vez no sea tan seguro, este podría incluso devolverle su verdadero sentido.

No vayan a pensar que la toma de palabra con la que uno se expresa los libera de lo que sea, con el pretexto de que el amo habla, e incluso mucho. Basta considerar este fantasma en su lugar para que el asunto se resuelva. Es una puerilidad. ¿Necesito recordar que comencé este año mi discurso sobre el psicoanálisis diciendo que el psicoanálisis es un discurso sin palabras?

El saber desplaza las cosas y no forzosamente en provecho de aquel para el que pretende trabajar. No hace más que pretenderlo, por otra parte, porque, como señalé, el saber no tiene nada de un trabajo.

La única solución es entrar en el desfiladero sin perder el hilo, es trabajar para ser la verdad del saber.

2

Pienso que los tres términos del pizarrón — S_1, S_2, *a* — ya han sido lo suficientemente comentados.

Los retomo en los dos niveles del amo, primera línea, y del esclavo, tercera línea. Completo en el medio con una línea donde agrego lo que ya había escrito la última vez de otra forma y que concierne a la relación de la mujer con su otro goce, tal como lo articulé hace poco.

Relean un poco la Biblia — ¿quién se atrevería a decir *léanla*? La mujer, aquí en S_2, que se hace causa del deseo, *a*, es el sujeto del que es preciso decir que con la oferta logró crear la demanda. El hombre nunca se habría dejado atrapar en esta historia si no se le hubiera ofrecido primero la manzana, a saber, el objeto *a*. ¿Cuál es el significante S_1 que está al final? Fi mayúscula, Φ, el signo de lo que sin duda falta a la mujer en el asunto, y por lo cual se necesita que el hombre lo suministre.

Resulta divertido que después de setenta años de psicoanálisis aún no se haya formulado nada sobre lo que es el hombre. Hablo del *vir*, del sexo masculino. No me refiero a lo humano y otras pamplinas sobre el antihumanismo y todo esa pifia estructuralista, me refiero a lo que es un hombre. Es activo, indica Freud. En efecto, tiene con qué. Es preciso in-

cluso que le aseste un golpe para no desaparecer en el agujero. En fin, gracias al análisis, ahora él sabe que al final está castrado.

Lo sabe al final, lo estaba desde siempre. Ahora, con la modificación que introduce el saber, puede aprenderlo.

Se dieron cuenta de que aquí hay algo divertido. Se trata de esta especie de desfasaje. Las cosas se separaron de *dos*, se saltó de S_1 a a.

¿Por qué este esquema no estaría hecho uno por uno? Primero habría habido la secuencia S_2, después a, después S_1. Deberíamos poder orientarnos en lo que esto quiere decir.

Les diré de inmediato la palabra, sobre todo que deben estar preparados, ya que hace poco les hablé del pasaje del amo al maestro de escuela. Esté donde esté, el S_2 es el punto de referencia del saber, y aquí ocupa un lugar de amo.

Tal vez se trate de esto en la línea del medio. La histérica se caracteriza por lo que quedó en el medio de la primera línea de arriba, S_2. En fin, reconozcan en el primer lugar el de la enunciación. Les hablé de la *hommelle*. ¿Acaso no converge todo hacia ella, que es a la vez el amo y el saber? Ella habla, ella profiere.

Si quieren tener una imagen de ella, vayan a ver algo, pero entren en el buen momento, como hice yo. Es una película detestable llamada *If* — ¡palabra!, sabe Dios por qué. Se trata de la universidad inglesa expuesta bajo sus formas más seductoras, esas que convienen a todo lo que solo supo en efecto articular el psicoanálisis sobre lo que ocurre con la sociedad de los hombres, una sociedad en el sentido de hace un momento, sociedad de homosexuales.

Allí verán la *hommelle*. Es la mujer del rector. Ella es de una ignominia arrebatadora, verdaderamente ejemplar. Pero debo decir que el hallazgo, el único rasgo de genio que tuvo el autor de esta película es el momento de hacerla pasearse sola y desnuda entre las marmitas del saber, y Dios sabe que las hay en la cocina, tan segura como está de ser reina en su casa, mientras que todo el burdel homosexual está en el patio desfilando para el entrenamiento militar.

Quizás empiecen a entender qué quiero decir. La *hommelle* es la verdadera figura del alma máter, en otras palabras, la universidad, el lugar que les da una institución estable por haber ejercitado algunas artimañas en torno al saber, bajo la batuta de una esposa.

Tal vez identifiquemos con bastante facilidad lo que representa en esta línea el a. Son los pupilos, los muchachitos tomados a cargo, ellos mismos

creación de los deseos de los padres. En fin, es lo que se les pide poner en juego, el modo en que emergieron de los deseos paternos.

En cuanto a la postura, que está en el tercer lugar y que es aquí S_1, convendría identificarla con eso en torno de lo cual ocurre lo que se llama la insurrección estudiantil, la manera en que los estudiantes discuten acerca de lo que se otorga al final, a saber, digamos, un pergamino. Parecería muy importante que ellos acepten entrar en el juego. Si no entran en el juego, no tendrán diploma este año, lo que tal vez se relacione con el S_1.

He aquí, Dios mío, en el pizarrón un sistemita que permite al menos una aproximación al sentido de estas cosas donde uno se pierde, referidas a lo que pasa ahora en ciertos lugares. No pretendo aportar ninguna clave histórica. Lo que enuncio es que el rechazo del juego solo tiene sentido si la cuestión se centra alrededor de las relaciones del saber con el sujeto, precisamente aquellas sobre las que el análisis sostiene la interrogación.

¿Cuáles son los efectos de sujeto o de sujeción del saber? El estudiante no tiene ninguna vocación de rebelión. Pueden creerle a alguien que entró en el campo de la universidad por razones históricas, precisamente porque con los psicoanalistas no había modo de hacerles saber lo que sea. Entonces, había una pequeña esperanza de que por efecto reflejo el campo de la universidad los hubiera podido hacer razonar de otro modo. En suma, una caja de resonancia para el tambor, cuando él mismo, no razona,[37] conviene decirlo.

Entonces, como comprenderán, he visto estudiantes durante años. Normalmente, la de los estudiantes es una posición por completo servil. Y además no piensen que por haber tomado la palabra en rinconcitos el asunto esté resuelto. Para decirlo todo, los estudiantes siguen creyendo en los profesores. Sobre lo que es preciso pensar de lo que dicen, no hay ninguna duda respecto del estudiante. Está establecida la opinión, en tal o tal caso, de que la cosa no vale mucho, pero es el profesor, es decir que pese a todo se espera de él lo que está a nivel de S_1, lo que hará de ustedes un amo en el papel, un tigre de papel. Hubo estudiantes que vinieron a decirme — *Sabe, Fulano, es escandaloso, su librito está copiado de su seminario.* Esto son los estudiantes. Yo les diré que ese librito ni siquiera lo abrí porque sabía de antemano que adentro no había más que eso. Vinieron a decírmelo a mí. Pero escribirlo es otra cosa. Y es que eran estudiantes.

37. Juego de palabras entre *résonner* (resonar) y *raisonner* (razonar). [N. de la T.]

Entonces, ¿qué ocurrió para que de repente haya este movimiento de insurrección? ¿Cómo se llama esto? *Es una rebelión, señor.* ¿Qué faltaría para que se vuelva una revolución? Sería necesario acometer la cuestión no a nivel de algunos cosquilleos a los profesores, sino a nivel de la relación del estudiante como sujeto con el saber.

Durante mucho tiempo se unieron el sujeto y el saber creyendo que todo saber implica un sujeto, mediante lo cual se desliza muy lentamente por añadidura la sustancia. Pues bien, esto no puede funcionar así. Incluso el *hypokeimenon* puede separarse del saber, como demostró el psicoanálisis.

Solo que helo aquí, un saber ignorado por el sujeto, eso no es un concepto, contrariamente a lo que tuve la tristeza de leer en un resumen de lo que se dice en cierto lugar donde se pone a prueba el psicoanálisis, y naturalmente por algo es. En condiciones semejantes, el psicoanálisis haría mejor en no coquetear, en no decir que en suma no hay más que un solo concepto freudiano, y llamarlo el inconsciente — tampoco llamarlo como acabo de hacerlo, un saber ignorado por el sujeto, porque eso no es un concepto en ninguno de los dos niveles. Es un paradigma, a partir de lo cual los conceptos, gracias a Dios, existen para delimitar el campo freudiano. Y Freud generó otros que, admisibles o no, son conceptos, a partir de este primer tiempo de experiencia, de este ejemplo que era el inconsciente que él descubrió en el neurótico.

El neurótico es *s*(Ⱥ). Significa que el neurótico nos enseña que el sujeto es siempre Otro, pero que además este Otro no es el bueno. No es el bueno para saber de qué se trata lo que lo causa, lo que él, el sujeto, causa. Entonces se intenta tanto como se puede restablecer la unidad de este A barrado y volver a tallarlo a la medida de todo enunciado significativo, es decir, rescribirlo *s*(A), lo que hay a la izquierda y en la línea de abajo de mi grafo. Habría que decir que allí se sabe lo que se dice y que es allí donde se detiene el psicoanálisis, mientras que lo que se debería hacer, por el contrario, es alcanzar lo que está arriba y a la izquierda, S(Ⱥ), S mayúscula, significante del A barrado.

Lo mismo ocurre con el perverso. Como señalé, él es justamente el significante del A intacto, S(A). Nos esforzamos por reducirlo a *s* minúscula del propio A, siempre lo mismo, para que quiera decir algo.

3

¿Creen que continuaré mucho tiempo así, eh? Y, pretextando que hoy es mi última clase, ¿les seguiré contando estas cosas para que al final aplaudan, por una vez, porque saben que después, atención, me voy?

El discurso del que hablo no necesita este tipo de terminaciones gloriosas. No es una *oratio* clásica. Y, en efecto, este discurso disgusta a la oración clásica.

Un señor que es el director administrativo de este establecimiento privilegiado con respecto a la universidad — por lo que aparentemente dicho establecimiento debería responder a algún control sobre lo que pasa en su interior, aunque no parece que fuera en absoluto así —, este señor parece tener el derecho, después de haberme recibido de manera hospitalaria, de decirme que ya es suficiente.

Yo por mi parte estoy de acuerdo, estoy completamente de acuerdo porque en primer lugar es verdad, solo estoy aquí por hospitalidad, y además para decirme esto él tiene muy buenas razones que conozco desde hace mucho tiempo, y es que considera mi enseñanza precisamente como lo que es, a saber, antiuniversitaria, en el sentido en que la acabo de definir.

Sin embargo, se tomó mucho tiempo para decírmelo. Solo lo hizo muy recientemente, en ocasión de un breve llamado telefónico que creí tener que hacerle porque pensaba que había una especie de malentendido que yo quería disipar por completo antes de decirle — Por supuesto, ni hablar de…, etc. Curiosamente entonces soltó prenda, dicho de otro modo, me indicó que era por eso. *Usted tiene* — me dijo — *una enseñanza que está muy al corriente de las cosas.* Ven, la corriente. Yo habría creído que iba contra la corriente, pero qué importa.

Bueno, entonces, no debo dudar en absoluto de que él esté en su derecho con respecto a mí. Respecto de ustedes podría ser distinto. Pero eso les concierne a ustedes. Se los evacua sin tener en cuenta que después de seis años varios de ustedes se hayan acostumbrado a venir justamente aquí. Incluso se trata expresamente de eso.

En este sentido, les presento una disculpa, no porque se los evacue, yo no tengo nada que ver, pero habría podido advertirles antes. Tengo un papelito aquí, desde el 19 de marzo, que recibí expresamente.

Es absolutamente extraño, el 19 de marzo yo no dicté seminario. Después intenté por todos los medios hacer algo similar porque tenía pereza. Y además, ustedes comprenderán que no me emocione hacer un discurso

por última vez, ya que siempre que vengo pienso que, en fin, quizá sea la última vez.

Entonces un día me preguntaba, o les preguntaba, ni siquiera lo sé, sobre su afluencia, y al día siguiente por la mañana recibo el papelito que les leeré. No lo compartí con ustedes porque pensé — Si por casualidad esto los agitara, ¡qué complicación!

Yo ya estuve una vez en un estado semejante durante dos años. Había gente dedicada a liquidarme, los dejaba seguir con su trabajito para que mi seminario continuara, es decir, para ser escuchado donde tenía cosas para decir. Lo mismo ocurre este año.

Con lo cual recibí esto el 20 de marzo y está fechado el 18 de marzo. No hay pues relación. Incluso conservé el sobre. Primero lo había roto, lo junté, y está sellado el 18. Como ven, la confianza reina.

> *Doctor Lacan,*
> *5, calle de Lille*
> — como algunos saben —
> París VII
>
> *Doctor,*
> *A pedido de la VI sección de la École pratique des hautes études, la Escuela Normal puso un aula a su disposición para dictar un curso durante más de cinco años.*
> *La reorganización de los estudios de la Escuela, que es una consecuencia de la reforma general de las universidades y de la reciente ley de orientación de la enseñanza superior, así como el desarrollo de las enseñanzas en varias disciplinas, nos harán imposible a partir de octubre de 1969 el préstamo del aula Dussane o de cualquier otra aula de la Escuela para su curso.*
> *Le aviso con la suficiente anticipación* — esto es verdad — *a fin de que pueda considerar desde ahora la transferencia de su curso a otro establecimiento para la reanudación del próximo año escolar 1969-1970.*

A mí me gusta mucho este asunto. Me gusta mucho. Todo es correcto históricamente, completamente cierto. El pedido vino en efecto de la VI sección de la École pratique des hautes études después de una transmisión de deuda personal. Había un hombre eminente llamado Lucien Febvre que tuvo, no se puede decir la idea molesta — él no tiene la culpa — de morir

antes de haber podido darme lo que me había prometido, a saber, un lugar en esta Escuela. Otros habían recogido esta deuda personal. La universidad es muy feudal, las cosas siguen ocurriendo de este modo. En la universidad se está del lado del hombre ligio. El hombre ligio, la *hommelle*, todo esto se mantiene. Luego, yo estaba aquí, como se dice, a petición. Bueno.

No me disgusta que la reforma sea la razón antepuesta. Comprenderán, no soy en absoluto un niño, sé bien que a las 12.30 del miércoles el aula Dussane, ¿quién la querría? Por otra parte costó mucho trabajo hacer funcionar la acústica en esta sala...

Les diré que pensé que, pese a todo, valía la pena hacer un número suficiente de fotocopias — espero — de lo que acaban de oír para mis oyentes de hoy. Las personas a las que les confié estos dossiers se los distribuirán.

Les ruego que tomen uno cada uno. Además, en el futuro será no se sabe qué. Es S_1, comprenden. Todos ustedes estarán ligados por algo, sabrán que estuvieron aquí el 25 de junio de 1969 y que había incluso una oportunidad para que haber estado aquí este día sea testimonio de que estuvieron aquí todo este año. Es un diploma.

No se sabe, tal vez esto sirva para encontrarnos porque, quién sabe, si desaparezco en la naturaleza y un día vuelvo, será un signo de reconocimiento, un símbolo. Bien puedo decir un día que toda persona que posea este papel podrá entrar en tal sala para un informe confidencial sobre las funciones del psicoanálisis en el registro político.

Hay interrogantes al respecto, no imaginan hasta qué punto. En el fondo es cierto que hay allí una verdadera pregunta de la que un día, quién sabe, los psicoanalistas, hasta la universidad, podrían sacar ventaja para obtener alguna idea. Yo me vería bastante tentado de decir que si algún día me piden a mí presentar algo al respecto, los citaré en esta sala para el último curso de este año, ese que no tienen en suma porque hace poco me detuve para no dar una última clase. No es algo que me divierta.

Entonces tienen este objeto en la mano. Son 300 con todo, 300 evacuados.

Puesto que estamos en este punto, es necesario sin embargo que los deje para permitirles un tiempito entre ustedes. No estaría mal, porque cuando estoy aquí pese a todo no sale nada. Quién sabe, tal vez tengan cosas para decirse.

La costumbre que tienen de fumar, por ejemplo, todo eso desempeña un papel. Y después también están los bedeles, porque, como saben, en un asunto así nadie falta. Los bedeles dijeron que yo recibía aquí gente singu-

lar. Tal cual. Parece incluso que se habrían tenido que reparar las butacas. Algo ocurrió. Jean-Jacques Lebel, ¿no fue usted quien estuvo aquí con una sierra? De tiempo en tiempo, se escucha un ruidito, usted debe de serruchar los brazos de las butacas. Todos los días se aprende.

Cuando les diga buenas tardes, podrán abanicarse de inmediato con esta cosa, este papel. El aroma de su contenido reemplazará el del humo.

Como ven, estaría bien que se le dé a esto la única suerte verdaderamente digna de lo que es, una suerte significante. Encontrarán un sentido para esta palabra, la *flacelière*.[38] Lo pongo en femenino, así, no diría que es una tendencia, pero, en fin, suena más bien femenino, como la *cordelière* [cordelera], o la *flatulencière* [flatulenciera]. ¿Y si pasara al uso corriente? *¿Me tomas acaso por una flacelière*? Puede servir para los tiempos que corren. *No exageren mucho con la flacelière*. Los dejo para que lo encuentren. Siempre les enseñé que son los significantes los que crean los significados.

El asunto me hizo pensar un poco. Percibí un montón de cosas, en particular la completa ignorancia en que se está de cierto uso del papel, de cuándo comenzó. Evidentemente se trata de algo que solo pudo producirse a partir del momento en que hubo papel. Antes, la cosa no se hacía con un pergamino ni con un papiro. Telefoneé a las casas matrices, si me atrevo a decir — no se sabe cuándo comenzó este uso del papel. Debió de empezar en un dos por tres después del papel, ya que es algo que solo me planteé a propósito del capítulo XIII de *Gargantúa*. Quizás alguien pueda informarme sobre este tema.

Finalmente, no lo utilicen para eso. No les doy un paquete, solo les doy uno a cada uno.

Mis queridos amigos, con esto los dejaré. Les hago notar que estos papeles están firmados. No firmaré hoy sobre el revés de este papel, pero puse la fecha. En 191 ejemplares esta fecha es de mi mano. En los otros 150 es de mano de mi fiel secretaria, Gloria, quien tuvo la amabilidad de reemplazarme — como saben, da calambre. Escribir 191 veces 25/6/69, por más gráfico que sea, me costó trabajo.

Después de esto, si tienen algunas reflexiones para hacer entre ustedes, o algún mensaje para hacerme llegar, los dejo en manos de mi fiel Gloria, quien recogerá esta vez los mensajes. Toda persona que quiera opinar de la

38. En alusión al nombre del rector de la Escuela Normal Superior, Robert Flacelière. [N. de la T.]

manera que le parezca oportuna cuenta aún con unos largos veinte minutos para hacerlo.

En lo que a mí respecta, me despido agradeciéndoles su fidelidad.

25 DE JUNIO DE 1969

[La taquigrafía de la sesión da cuenta de numerosas risas y aplausos; el texto está plagado de signos de exclamación.]

ANEXOS

FIBONACCI ENTENDIDO POR LACAN
Algunas observaciones matemáticas

por Luc Miller

Con motivo de las sucesiones de Fibonacci y del número de oro, que Lacan cita en los capítulos VIII y IX del Seminario 16, se consultará con provecho y placer el libro de H. E. Huntley *The Divine Proportion. A Study in Mathematical Beauty* (Dover, 1970; trad. fr., en la colección "Studiolo", que dirigen P. Mauriès y J.-A. Miller, Navarin, 1986; el volumen está agotado).

El mejor sitio *web* sobre Fibonacci es el de Ron Knott de la universidad de Surrey: http://www.mcs.surrey.ac.uk/Personal/R.Knott/Fibonacci/fib.html.

Terminología

Lacan utiliza a menudo los términos *sucesión* y *serie* sin distinción (como Huntley). Hoy se privilegia la palabra *sucesión* y no se utiliza *serie* más que a propósito de la suma de los términos de una sucesión. Se dirá, pues, *sucesión* de Fibonacci cuando se considere 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, etc., y *serie* de Fibonacci cuando se considere la sucesión de sus sumas parciales: 1,1 + 1,1 + 1 + 2,1 + 1 + 2 + 3 + 5,1 + 1 + 2 + 3 + 5 + 8,1 + 1 + 2 + 3 + 5 + 8 + 13, etc.

La distinción no es anodina, en particular cuando se trata de convergencia hacia un límite (es decir, muy brevemente, ese al que se acercan indefinidamente los términos de una sucesión). Así la sucesión de la izquierda en la figura de la lección VIII, 3 (llamada serie decreciente) converge hacia el límite *0*, pero su serie converge hacia $1 + a$. Como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, de la adición de una infinidad de números cada vez más pequeños resulta una suma finita.

Lacan ilustra esta serie con un esquema que aquí reproducimos. Se trata de dividir un segmento de largo $1 + a$ en segmentos cuyo largo son las potencias impares de a (es decir, a, a^3, a^5, a^7, etc.) por una parte y las po-

tencias pares de a (es decir, a^2, a^4, a^6, etc.) por otra parte. Cada semicírculo de este esquema corresponde a una operación de *proyección* que Lacan describe. Se pueden en efecto transportar extremo a extremo un segmento de longitud dada colocando la punta de un compás en la extremidad común del segmento dado y de su duplicado: el semicírculo es entonces la huella que deja el compás en su movimiento desde la otra extremidad del segmento dado hasta la extremidad así construida de su duplicado.

Fibonacci

La denominación *sucesión de Fibonacci* se reserva habitualmente a la de las sucesiones escritas por Lacan que comienzan por 1,1, que a veces se hace preceder del término 0. Más generalmente, esta denominación designa todas las sucesiones que satisfacen la misma regla de formación, a saber: cada nuevo término se obtiene sumando los dos precedentes. En matemáticas, semejante regla de formación se llama *fórmula de recurrencia* (aquí esta es "lineal, de orden 2"; actualmente se estudia esto en el preparatorio de ciencias justo antes o después del bachillerato). Si escribimos u_n el enésimo término de la sucesión, esta fórmula de recurrencia se escribe: $u_{n+2} = u_{n+1} + u_n$.

Lacan parece hacer residir la identidad de las sucesiones de Fibonacci en la aparición del a como límite de la relación entre un término y el siguiente (en este sentido todas las sucesiones de Fibonacci son homólogas, según Lacan). Esta propiedad se deduce en efecto de la fórmula de recurrencia precedente, con excepción (que omiten tanto Lacan como Huntley, p. 52) de las que comienzan por dos términos cuya relación del primero con el segundo es $-1/a$ (la relación de un término de una de estas sucesiones "excepcionales" con el término siguiente siempre vale $-1/a$, y no puede pues tender hacia el límite a). Entre las sucesiones de Fibonacci (es decir, que satisfacen la fórmula de recurrencia precedente), la sucesión de la derecha es la única (por un factor multiplicativo de más o de menos, o, lo que es lo mismo, que comienza por 1) cuya relación de un término con el siguiente es exactamente a. En su libro, Huntley la califica de "serie de oro" (p. 67).

La fórmula de recurrencia que rige la formación de la sucesión de la derecha es la de Fibonacci. En cambio, es preciso introducir aquí un signo menos delante del término del medio, es decir, u_{n+1}, para obtener la fórmula de recurrencia de la sucesión de la izquierda. Lacan señala que se trata

sin embargo de la misma fórmula de recurrencia si se invierte el orden de los términos en la sucesión de la izquierda. Notemos que se trata también de la misma fórmula de recurrencia si se cambia de signo término de por medio. Esto explica por qué la sucesión de la izquierda es casi una sucesión de Fibonacci, y en particular que los coeficientes que aparecen sean los términos de la sucesión de Fibonacci con signos alternados (volveremos a esto).

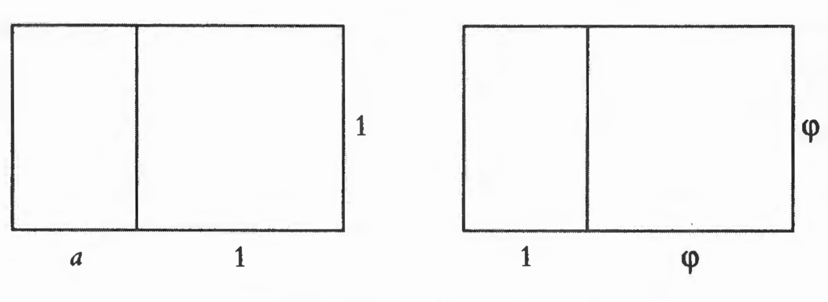
Observemos que es posible hacer preceder las dos sucesiones "paralelas" por un término suplementario cada una sin violar sus reglas de formación. La de la izquierda empieza entonces por *1, a*, y la de la derecha por *a, 1*.

El número a *y el número de oro*

Lacan introduce el número a como la solución positiva de la ecuación $1/a = 1 + a$. Esta ecuación aparece naturalmente en la búsqueda de las sucesiones que verifican la fórmula de recurrencia de la sucesión de la izquierda. En particular, para las sucesiones cuya relación entre cada término y el precedente es constante (en matemática se habla de "sucesión geométrica", y la relación se llama su "razón"), los valores de esta relación son las soluciones de esta ecuación. Por ejemplo, la sucesión de la izquierda es tal sucesión y la relación vale aquí a.

Para la sucesión de la derecha, la ecuación análoga es $\varphi = (1 + \varphi)/\varphi$. Su única solución positiva es el número de oro, a menudo escrito φ. Por eso, a es a la fórmula de recurrencia de la sucesión de la izquierda, el análogo de lo que es φ para las sucesiones de Fibonacci. Se puede calcular $a = (\sqrt{5} - 1)/2$ y $\varphi = (\sqrt{5} + 1)/2$, luego, a se expresa en función del número de oro por las fórmulas $a = \varphi - 1$ y $a = 1/\varphi$.

El número de oro es también llamado divina proporción porque rige la división de una magnitud en dos partes tales que la menor (1) sea a la mayor (φ) lo que esta última (φ) es a la totalidad ($1 + \varphi$). En esta división, φ es la relación de la parte mayor con la menor. Como a es la proporción inversa de φ, es la relación de la parte menor con la mayor. La figura siguiente es la representación clásica de φ mediante un rectángulo, y la representación análoga de a.



a *minúscula y el número de oro* φ

Espacio vectorial

Las reglas naturales de operación sobre sucesiones que verifican la misma fórmula de recurrencia se obtienen considerando las sucesiones como vectores, a saber, la adición de dos sucesiones y la multiplicación de una sucesión por un número. En la escuela se aprende a operar sobre los vectores del plano representados por flechas y señalados por dos coordenadas (x, y). La adición consiste en poner extremo con extremo dos flechas, la multiplicación consiste en modificar el largo y el sentido conservando la dirección, es decir, en coordenadas: $(x, y) + (x', y') = (x + x', y + y')$, $a \times (x, y) = (a \times x, a \times y)$. Aquí los vectores tienen una infinidad de coordenadas $(u_1, u_2, u_3, u_4, \ldots)$, pero se trata de las mismas operaciones, coordenada por coordenada. En efecto, el resultado de estas operaciones es una sucesión que verifica aún la misma fórmula de recurrencia.

Las consideraciones de Lacan sobre el estatuto de los números *1* y *a* en la formación de sus sucesiones paralelas hace pensar en la estructura de espacio vectorial de las sucesiones de Fibonacci. En efecto, en estas sucesiones aparecen coeficientes que son exactamente los términos de la sucesión de Fibonacci. Esto se explica por la fórmula de recurrencia de Fibonacci adoptando el punto de vista vectorial. Ya señalamos cómo modificar la sucesión de la izquierda para que esta verifique también esta fórmula: llamamos de aquí en más "sucesión de la izquierda modificada" a la sucesión de la izquierda donde se multiplicó por *– 1* el primer término, el tercer término, y así sucesivamente todos los términos en posición impar.

Recordemos que la sucesión de la derecha se forma comenzando por *1*, *1 + a*, después aplicando la fórmula de recurrencia de Fibonacci. Viene a ser lo mismo adicionar la sucesión de Fibonacci que comienza por *1,1* y agregarle *a* veces la sucesión de Fibonacci que empieza por *0,1* (es decir, la misma sucesión precedida por *0*). En efecto, el resultado de esta operación verifica la misma fórmula de recurrencia, el cálculo de su primer término es $1 + a \times 0 = 1$, y el de su segundo término es $1 + a \times 1 = 1 + a$, es, pues, la sucesión de la derecha. Desde este punto de vista vectorial, cada término de esta sucesión se forma entonces por la suma de un coeficiente que multiplica *1* y de un coeficiente que multiplica *a*, y estos coeficientes son los términos de la sucesión de Fibonacci.

Asimismo, la sucesión de la izquierda modificada se forma comenzando por $-a$, $1 - a$, después aplicando la fórmula de recurrencia de Fibonacci. Puesto que $(0,1) - a \times (1,1) = (-a, 1 - a)$, viene a ser lo mismo sumar la sucesión de Fibonacci que comienza por *0,1* y restarle *a* veces la sucesión de Fibonacci que comienza por *1,1* (es decir, la misma sucesión sin su primer término). Desde este punto de vista vectorial, se ve que los coeficientes delante de *a* y *– 1* en la sucesión de la izquierda modificada son los términos de la sucesión de Fibonacci con el desfasaje que señala Lacan. El pasaje de la sucesión de la izquierda modificada a la sucesión de la izquierda del seminario explica la alternancia de los signos indicada por Lacan.

Suma parcial

Lacan hace una observación sobre la adición de las potencias de *1/a* hasta $1/a^{100}$, que es también la suma de los *101* primeros términos de la sucesión de la derecha (no es seguro que Lacan adicione también el *1* inicial, pero es una cantidad desdeñable respecto de la suma total). Según Lacan, esta suma está cerca del número que se escribe *2* seguido de *21* ceros, es decir, 2×10^{21} (más precisamente, esta suma es mayor que 2×10^{21} pero no lo excede por más de 10^{20}). Cerca de dos mil millones de millones, como diría el capitán Haddock.

Esta suma no es tan fácil de calcular exactamente a mano. Como es una suma de potencias sucesivas, se obtiene fácilmente que esta vale $1/a^{102} - 1/a$. (Más generalmente, resulta de la fórmula de recurrencia $u_{n+2} = u_{n+1} + u_n$ que $u_1 + u_2 + u_3 + \ldots + u_{n-1} + u_n = u_{n+2} - u_2$.) Aún falta calcular valores precisos de las potencias de *1/a*, el número de oro. Otro camino consiste en utilizar nuestra observación sobre la expresión vectorial de la sucesión de la derecha para unir esta suma con la sucesión de Fibonacci, de la cual un número gigantesco (muy superior a *100*) de términos está consignado en tablas. Se obtiene así que esta suma vale también el *103er* término de la sucesión de Fibonacci más *a* veces el *102do* término de la sucesión de Fibonacci me-

nos *1/a*. Reemplazando el valor de los *102do* y *103er* términos de la sucesión de Fibonacci (respectivamente 927372692193078999176 y 1500520536206896083277) y el valor aproximado de *a* que dio Lacan (*0,618*) en la fórmula precedente ignorando *1/a*, se obtiene una muy buena aproximación al valor de esta suma.

Enero de 2006

AYUDA AL LECTOR

por Jacques-Alain Miller

1.– ¿Cuál es el "publicista" al que apunta Lacan? No es Roland Barthes, espero, aun cuando este había sabido interesar al público en general en el estructuralismo. Cubo de basura: el de Samuel Beckett se menciona al comienzo de "Lituraterre" (primer texto de los *Autres écrits*). El pote de mostaza: aparece en la p. 647 de los *Écrits* [trad. esp. *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1999, p. 627]. El hecho es muy conocido: el Hegel de Lacan deriva del de Kojève (véase su *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947; retomado en la colección "Tel"). La categoría del embarazo figura en el primer capítulo del Seminario 10, sobre la angustia.

2.– *La toma de la palabra*: libro de Michel de Certeau, SJ, miembro de la Escuela Freudiana de París. *Mudger Muddle*: sobrenombre al estilo Bugs Bunny que da Lacan a Lucien Goldmann (comunicación personal), autor de *Le Dieu caché* (Gallimard, 1955) [trad. esp. *El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985]. La obra, que tuvo su momento de gloria, estaba consagrada al jansenismo como visión trágica del mundo, común a Pascal y Racine. Pensador marxista y personaje del barrio Latino, Goldmann (1913-1970) tenía la costumbre de pasar por un tamiz los coloquios, apostrofando cada uno y prometiendo en voz muy alta someterlos a un análisis lukácsiano (Lukács, gran filósofo marxista húngaro). Se dice familiarmente en inglés *fudge, mudge and muddle* para vilipendiar un trabajo "chapuceado"; el sobrenombre en cuestión podría traducirse como "Chapucero Yotembrollo", o incluso "Lamaraña en lo de Enredo". Un personaje de Henry James se llama Mr Mudge (en *In the Cage*), que es también en la actualidad el nombre de un personaje de un cuento infantil. ¿Lacan esperaba ver aparecer a Goldmann en el seminario?

3.– La sutura: exposición de J.-A. M. en el Seminario 12, 1964-1965; en 1968, este tenía precisamente la "edad media" de la nueva generación que menciona Lacan (veinticuatro años). Famillonario: véase el Seminario 5, primer capítulo, y *passim*. El grafo: véase su construcción en el Seminario 5 y en los *Écrits*, pp. 804-815 [trad. esp. pp. 784-795]. *Le Diable amoureux*, de Cazotte (1772), fue recientemente reeditado por Mille et Une Nuits [trad. esp. *El diablo enamorado*, Madrid, Siruela, 2005]. La parado-

ja de Russell, la del catálogo de los catálogos que no se contienen a sí mismos (¿se contiene a sí mismo o no?) es un *pons asinorum* de la lógica matemática y de la teoría de los conjuntos; innumerables referencias.

4.– El libro *Qu'est-ce que le structuralisme* publicado por Seuil, el libro *L'Essence de la manifestation*, de Michel Henry, en las PUF. El mensaje enviado a Lacan sobre el par ordenado provenía de Daniel Sibony, matemático que se volvería psicoanalista.

5.– Gödel: véase por ejemplo *Les Théorèmes d'incomplétude de Gödel*, por Raymond Smullyan (Dunod, 2000).

6.– El libro de Quine, *Word and Object* (1960), se publicó en francés en Flammarion, con el título *Le Mot et la Chose* (1999) [trad. esp. *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968]. *Le Pari de Pascal*, de Georges Brunet, apareció en DDB (1956).

7.– Georges Bataille es citado por su célebre ensayo, *La Part maudite*, publicado en las Éditions de Minuit en 1949, retomado por Le Seuil en su colección "Points" [trad. esp. *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987]. Terencio está, con Plauto, en un volumen de la "Bibliothèque de la Pléiade". Encontré en la bibliografía de G.-Th. Guilbaud, matemático amigo de Lacan, varios textos referidos a Pascal, pero ninguno que implique una formalización de la apuesta a la manera de la teoría de los juegos; esta formalización, que se volvió habitual en los años setenta, figura hoy en varios sitios de la web a los que se puede acceder por Google.

8.– El "Que sais-je?" sobre el jansenismo (PUF, 1961) tiene por autor a Louis Cognet, gran erudito tratado aquí a la ligera. Hay dos libros para consultar sobre los convulsionarios: B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France* (Princeton, 1978), y E. L. Radner, *A Peumatological Investigation of the Miracles of Saint-Médard and their Rejection* (Yale, 1994). Dos textos recientes renovaron la cuestión jansenista desplazando su punto de basta a la Revolución Francesa: de Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution* (Yale University Press, 1996; trad. fr.: *Les Origines religieuses de la Révolution française*, Le Seuil, 2002) [trad. esp. *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa*, Madrid, Encuentro, 2002]; de Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle* (Gallimard, 1998). Una polémica ardiente opone a los dos autores: véase la crítica de Maire de la primera obra (revista *Le Débat*, nº 130, 2004) y la réplica de su autor (revista *Commentaire*, nº 108, 2004-2005). Véase también, de Monique Cottret, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle* (Fayard, 1998).

9.– Sobre Fibonacci véanse las indicaciones que se dan en el anexo precedente.

10.– Edmund Bergler, *La Névrose de base*, existe en francés en Payot [trad. esp. *La neurosis de base*, Buenos Aires, Hormé, 1959]. Charles Blondel, profesor de psicología antifreudiana, es ante todo autor de *La Conscience morbide. Essai de psychopathologie générale* (1925).

11.– La carta que recibe Lacan era obra de dos colegiales lioneses que no siguieron este intercambio (comunicación personal de Jacques Borie). Maud Mannoni, miembro de la Escuela Freudiana de París, es la autora de *L'Enfant arriéré et sa mère* (Le Seuil, 1965) [trad. esp. *El niño retrasado y su madre*, México, Paidós, 1981].

12.– Lacan recuerda su recuperación del texto del Seminario 7, sobre la ética del psicoanálisis, "tal vez para una publicación", y habla después de un "esbozo de redacción". Deben tomarse por este ensayo las páginas publicadas para la revista *Ornicar?*, nº 28, con el título "Compte rendu avec interpolations du Séminaire de *L'Éthique*" [trad. esp. "Reseña con interpolaciones del Seminario de la Ética", en *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1988]. La exposición de Foucault figura en sus *Dits et Conférences*, tomo I, pp. 789-821 (Gallimard, 1994) [trad. esp. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 329-360, vol. I]. Encontramos en el texto la huella de una intervención de Lacan (precedida, además, por otra de Lucien Goldmann, véase más arriba).

13.– La lógica del significante: término que el joven J.-A. M. había atrapado en el discurso de Lacan. Las palabras que siguen, p. 193, remiten evidentemente a la revista normaliana *Cahiers pour l'analyse*, que se había interrogado sobre el concepto de discurso (cf., de J.-A. M., "Action de la structure", nº 9 [trad. esp. "Acción de la estructura", en *Matemas 1*, Buenos Aires, Manantial, 1987]), que había publicado una entrega (nº 7) titulada "Qu'est-ce qu'un roman?", y que acababa de publicar un número, 10 y último, sobre "La formalisation", cuyo primer artículo inspirará a Lacan su "no-todo". La fantasía sobre el "teorema de Lacan" recuerda esa otra sobre el "nudo de Lacan", del Seminario 23. La universidad alemana siempre mantuvo a raya a Georg Simmel (1858-1918), filósofo y sociólogo berlinés; muchas de sus obras se tradujeron al francés en los últimos veinte años, siendo la principal su *Philosophie de l'argent* [trad. esp. *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977].

14.– Los libros de Deleuze: *Différence et Répétition*, PUF, 1968; *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968; *Logique du sens*, Minuit, 1969 [trad. esp. *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988; *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975; *Lógica del sentido*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994]. El desmontaje de la pulsión: véase el capítulo del Seminario 11 que lleva este título; la nota sobre el flujo rotacional está en la p. 847 de los *Écrits* [trad. esp. p. 826]. François Jacob y el bacteriófago: véase por ejemplo *The Emergence of Bacterial Genetics*, de Thomas D. Brock (Cold Spring Harbour Laboratory Press, 1990). Lacan se refiere a menudo a las *Mamelles de Tirésias*, "drama surrealista" de Apollinaire (1917) [trad. esp. "Las tetas de Tiresias"].

15.– "La jeunesse piégée": este texto puede encontrarse en los archivos de *Le Nouvel Observateur*; yo no lo busqué. Johnny: sobrenombre familiar de Giovanni Agnelli, célebre patrón de la Fiat, muy jet-set en su juventud, y considerado en vida una figura emblemática de Italia; Lacan lo había frecuentado en los años de la posguerra en París.

16.– A Lacan le gusta citar el pasaje de *L'Être et le Néant* sobre la mirada [trad. esp. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976]. Cuando menciona a continuación ciertos "jueguitos escénicos" sobre la tortura, no se puede no pensar en la obra de Sartre, *Morts sans sépulture* [trad. esp. *Muertos sin sepultura*, Buenos Aires, Losada, 1982]. La obra de Deleuze sobre el masoquismo y el sadismo es su *Présentation de Sacher Masoch*, en las Éditions de Minuit, 1967 [trad. esp. *Presentación de Sacher Masoch (Lo frío y lo cruel)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001].

17. – La obra denunciada al comienzo del capítulo es *L'Univers contestationnaire*, firmada con el seudónimo "André Stéphane". Publicada inicialmente en Payot, se reeditó dos años atrás en las ediciones In Press, con el nombre de sus autores, una pareja de "didactas" de la Sociedad Psicoanalítica de París, Bela Grunberger y Janine Chasseguet-Smirgel. Tomás Moro es el autor de *Utopia* (1516), título lexicalizado en varias lenguas. Pitágoras: el punto de vista de Lacan es también el de Walter Burkert en su libro de 1962, *Weisheit und Wissenchaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Verlag Hans Carl, Nuremberg). Giuseppe Peano dio en 1889 una definición puramente axiomática del conjunto de los enteros naturales; se dice desde entonces "aritmética de Peano".

18.– Lacan cita gustoso el dicho de Einstein sobre un "Dios no engañador"; respecto de este tema véase por ejemplo el artículo de Françoise Balibar "Dieu et Einstein", en *Ornicar?*, nº 51 (Navarin, difusión Le Seuil, 2005). ¿Qué obras de Berkeley conocía Lacan? Sin duda *An Essay towards*

a New Theory of Vision (1709), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, Part I* (1710), *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), y también la *Siris* (1744). La *camera oscura* se utilizó primero con fines de observación astronómica. En Aristóteles, se presentaba como un cuarto sumido en la oscuridad, una de cuyas paredes, provista de un orificio, permitía a la luz entrar y formar en la pared opuesta la imagen invertida de un eclipse solar. En 1515, Leonardo describió una habitación negra que denominó *Oculus artificialis*. En el siglo XVI, se aconsejará el agregado de una lente para obtener una imagen de mejor calidad. Consultar *La Vision chez Platon et Aristote*, de Anne Merker (Academia, 2003).

19.– La angustia no es sin objeto: véase el capítulo VII del Seminario 10, *L'Angoisse* (Le Seuil, 2004) [trad. esp. *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006]. Angelus Silesius: cf. el Seminario 3. Helene Deutsch: véase *La Psychanalyse des névroses et autres essais*, Payot, 1970. Pensar es decir no: *Propos sur les pouvoirs*, de Alain, "L'homme devant l'apparence", 19 de enero de 1924. Cita: "Pensar es decir no. Noten que el signo del sí es un hombre que se duerme; por el contrario, el despertar sacude la cabeza y dice no. ¿No a qué? ¿Al mundo, al tirano, al predicador? Esta no es más que la apariencia. En todos esos casos, el pensamiento se dice no a sí mismo. Rompe el feliz consentimiento. Se separa de sí mismo. Combate contra sí mismo. No existe en el mundo otro combate. Lo que hace que el mundo me engañe con sus perspectivas, sus brumas, sus conflictos encubiertos, es que yo consiento, no busco otra cosa. Y lo que hace que el tirano sea mi amo es que respeto en vez de examinar. Incluso una doctrina verdadera cae en lo falso por esta somnolencia. Es por creer que los hombres son esclavos. Reflexionar es negar aquello que creemos. Quien cree ya no sabe siquiera lo que cree. Quien se contenta con su pensamiento ya no piensa nada".

20.– Alfred L. Kroeber (1876-1960) es el más famoso antropólogo norteamericano después de Boas, de quien fue alumno; se había dedicado a Ishi, aparentemente el último de los indígenas yahi de California, y al que hacía llevar traje y corbata. El "tigre de papel" es una célebre metáfora tomada de la tradición, y que utiliza el presidente Mao en los años sesenta para hacer comprender que la fuerza de los imperialistas no es más que aparente, e incitar a las masas a combatirlos sin temor bajo la dirección del Partido Comunista. En Hong Kong se venden tigrecitos de papel maché.

21.– Habría tanto para decir sobre el obispo Wilkins. O en tal caso es preciso hacer lo que hago: remitir al lector a Borges, que dedica una de sus

Otras inquisiciones más cautivantes a "La langue analytique de John Wilkins". Véase ahora en la admirable edición de la Pléiade el tomo I de las *Oeuvres complètes*, pp. 747-751 ["El idioma analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1985].

22.– Me parece que en el momento de pronunciar esta lección, el 4 de junio, Lacan estaba dedicado a la redacción del resumen del seminario del año anterior para el anuario de la École des hautes études, que terminaría el 10 de junio; véase, en *Autres écrits*, "L'acte psychanalytique", pp. 375-383 [trad. esp. "El acto psicoanalítico", en *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1988, pp. 47-58]. James Frazer (1854-1941) es el célebre autor de *Rameau d'or* [*La rama dorada*], cuya influencia se hace sentir, según Wikipedia, en Yeats, Joyce, D. H. Lawrence, T. S. Eliot (*The Waste Land*), Robert Graves (*The White Goddess*, que cita Lacan en *Autres écrits*, p. 563 [trad. esp. "El despertar de la primavera", en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1993]), Ezra Pound, Mary Renault, Joseph Campbell y Camille Paglia; la teoría del chivo expiatorio la retomó René Girard. El Congreso de Roma con el que Lacan se ofusca es el de la IPA.

23.– ¿Quién dijo a Lacan "Sí... parece banal"? Nadie más que J.-A. M. La referencia de Lacan al libro X de Euclides, acompañada de la mención de un postulado de Eudoxo, me parece apuntar a la primera proposición de dicho libro, que introduce el método de exhaustividad que trabajará en el libro XII. Esta proposición equivale al principio llamado de Arquímedes, y que debemos a Eudoxo: en resumen, para cualquier magnitud A y B existe un entero n tal que $nA > B$. Un investigador palermitano, Spagnolo, considera el "postulado de Eudoxo-Arquímedes" como un "obstáculo epistemológico" en el sentido de Bachelard (1995). *The Self* también está en la mira en el escrito "L'Acte psychanalytique". Konrad Lorenz menciona en su libro *On Agression* (1963) la ritualización del comportamiento animal, su pasaje a la simbolización y la estimulación; el ejemplo es el simulacro de dominación. Hábeas corpus: el *Great Writ* ("El Gran Mandato") en la *Common Law* es el *Habeas corpus ad subjiciendum*, que le permite a un prisionero reclamar comparecer ante un tribunal para que se estatuya sobre la legalidad de su encarcelamiento.

24.– Otra referencia a los *Cahiers pour l'analyse*. El niño "tramposo de oficio" fue conocido desde entonces por ser el hijo mayor de Jacques y Marguerite Derrida, el pequeño Pierre.

25.– *If*: la película es de Lindsay Anderson (1968); es la historia de una rebelión de alumnos en un colegio privado inglés; el héroe es interpretado

por Malcom McDowell, quien tres años después será "Alex" en *La naranja mecánica*. *Gargantúa*: el capítulo 13 cuenta la invención por parte del héroe del más práctico papel higiénico.

DOSSIER DE LA EVACUACIÓN

25 de junio de 1969: una vez terminada la lección XXV y habiendo partido Lacan, los oyentes del seminario ocupan la vivienda oficial del rector de la Escuela Normal, de donde serán desalojados dos horas más tarde por la policía.

26 de junio: *Le Monde* da cuenta de los hechos y refiere las palabras críticas sostenidas por "un responsable de la dirección de la Escuela".

27 de junio: en las mismas columnas, el señor Flacelière desmiente estas palabras y se queja de "depredaciones y varios robos".

5 de julio: *Le Monde* publica una carta de Lacan, seguida de una nota del diario, que confirma la desmentida del rector.

8 de noviembre: carta a *Le Monde* del señor Flacelière que responde a la de Lacan.

Este último sale al paso con una segunda carta, que el periódico publica indicando que pone punto final a la polémica.

Otros dos textos publicados por *Le Monde* se inscriben en este debate: una declaración de apoyo a Lacan firmada por "más de 85 personas"; el departamento de filosofía del Centro Experimental de Vincennes anuncia en noviembre la invitación que dirige a Lacan para enseñar en su establecimiento.

Presento a continuación las dos cartas de Lacan y el texto de apoyo. Debo a la amistad de François Regnault estas piezas de archivo que supo conservar.

J.-A. M.

Primera carta de Lacan a Le Monde

Haciendo uso de mi derecho, tengan a bien publicar por entero estas líneas.

Le Monde *publicado el jueves 26 de junio en su última edición cambia su compaginación para agregar en negritas al resumen de los incidentes causados en la Escuela Normal Superior por la interrupción de mi curso las "observaciones" de la dirección de esta escuela.*

Mis conferencias son — dice — "mundanas, incomprensibles para cualquiera normalmente constituido", palabras bastante dudosas que hacen reír, no forzosamente a costa mía.

El mismo día, bajo el peso de reacciones que se aclararán, el señor Flacelière retracta estas palabras de la dirección de la escuela, de las que recuerdo que como rector es responsable. Lo hace con una pretendida desmentida donde las sustituye por una difamación calificada a la que Le Monde *da lugar el viernes siguiente.*

Comunicar que se trata de un error no es, en efecto, condenar el contenido, sino la publicación del texto.

Hablar de provocación del adversario, y, más fuerte, argüir robos cometidos en el departamento privado del rector de la ENS por quienes llama a causa de esto mis discípulos, es, muy por el contrario, difamar.

Le Monde, *donde se conoce mejor que en cualquier otra parte al señor Flacelière (sin perjuicio de lo que pretende su enviado al lugar), no dudó de la autenticidad de las palabras así obtenidas (agregaré que me dijeron que fueron consideradas como "demasiado buenas" para necesitar confirmación).*

No solamente en Le Monde *se descontaba que estas palabras eran suyas.*

*Aceptando luego el hecho de haber informado apresuradamente, ¿*Le Monde *no debería haberse abstenido de publicar la declaración recibida, esta vez, en nombre del señor Flacelière, sin antes pedirle que precisara por qué robos, sobre todo por qué tipo de objeto robado, él pretende mancillar la presencia en su casa de gente que le pedía una explicación que él se negó a dar?*

El señor Flacelière justificaría así su llamado a la policía, seguido del efecto inmediato que tuvo su presencia armada.

Conmino a través suyo al señor Flacelière a referir el alcance de los robos que imputa a los visitantes indiscretos.

Texto de apoyo

Una declaración de la "dirección" de la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm, publicada en su número del 27 de junio — y cuya paternidad ciertamente nadie más parece querer asumir hoy, pero que pareció bastante verosímil a *Le Monde* como para no dudar en publicarla —, declaración que siguió a la exclusión del seminario del doctor Lacan, la justifica por el carácter "mundano", "incomprensible para cualquiera normalmente constituido" y "no científico" de la enseñanza allí impartida. Ante semejantes declaraciones es imposible no recordar la deuda teórica que tiene, respecto de la enseñanza de Jacques Lacan, el conjunto del trabajo que hoy se hace en Francia, no solo en el orden del psicoanálisis, sino en el de todas las disciplinas llamadas "ciencias humanas", en la filosofía y en la teoría literaria. Al ver con qué insistencia se encuentra así designado como no científico uno de estos lugares desde donde se efectúa la ciencia, es difícil no creer que el argumento oficial de la reorganización de los estudios sirve ante todo de pretexto para actos represivos de censura; y el saber, por lo tanto, no es muy visiblemente más que la ideología que permite garantizar lo "normal". Los abajo firmantes, cuyo nombre indica suficientemente que conocen lo relativo al campo del que hablan, manifiestan aquí su solidaridad de teóricos respecto de la enseñanza de Jacques Lacan. Sería extremadamente lamentable e inquietante que el doctor Lacan sea privado de un lugar de enseñanza universitario.

Segunda carta de Lacan

Tengan a bien dar a conocer a sus lectores mi posición en el asunto.

Insistí apenas lo suficiente para que ellos juzguen lo que constituye un argumento para el hombre que dirige una gran Escuela. Habiendo honrado con mi trabajo el abrigo que esta me ofreció durante seis años, es a su rector a quien debo agradecimientos: tal es el régimen feudal de la universidad actual.

Que él considere mi enseñanza indeseable en este lugar basta para justificar su expulsión en esta fecha, pero al mismo tiempo denuncia que el responsable necesitó cuatro años y medio para darse cuenta, cuando seguramente, es su queja, esta no pasaba desapercibida.

Insistiré en otra parte sobre el menosprecio que se manifiesta, y no solamente aquí, por un público no acorde con la calidad del suyo propio, y

aparecerán testimonios que digan que en esto se apoya el rechazo lisa y llanamente opuesto a toda explicación.

En cuanto a mí, precisamente por no haberme rehusado a informar a mi auditorio cuando fue preciso, di en el momento en que lo hice, último para sostener hasta el final mi deber, la respuesta que, de haber sido continuada, habría debido hacer nacer una canción.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

LACAN

EL SEMINARIO

De un Otro al otro

16

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Leo, de pluma de Sollers, que para él Claudel es, ante todo, el que escribió: "El Paraíso está alrededor de nosotros en este mismo momento con todos sus bosques atentos como una gran orquesta invisiblemente que adora y que suplica. Toda esta invención del Universo con sus notas vertiginosamente en el abismo una por una donde el prodigio de nuestras dimensiones está escrito".
Pues bien, Lacan es para mí el que en este seminario afirma: "El infierno nos conoce, es la vida de todos los días".
¿Es lo mismo? ¡Ah, no lo creo! Acá no hay adoración, no hay orquesta invisible ni vértigos ni prodigios.
Empecemos por el final: Lacan "evacuado" de la calle de Ulm con sus oyentes, no sin resistencia ni escándalo. El episodio dio que hablar. ¿Qué había hecho él para merecer esto? Se dirigió no solo a los psicoanalistas, sino también a una juventud aún enardecida por los acontecimientos de mayo, que lo acepta sin embargo como un maestro del discurso en el mismo momento en que sueña con subvertir la universidad. ¿Qué les había dicho él? Que "Revolución" quiere decir volver al mismo lugar. Que en lo sucesivo el saber impone su ley al poder y que se ha vuelto ingobernable. Que el pensamiento es como tal una censura. Les habla de Marx, pero también de la apuesta de Pascal, que en sus manos se vuelve una nueva versión de la dialéctica del amo y del esclavo, y también de los fundamentos de la teoría de los conjuntos. Continúa con una clínica de la perversión, con los modelos de la histérica y del obsesivo. Todo esto contagia, brilla, cautiva.
Entre líneas, se sigue el diálogo de Lacan consigo mismo sobre el sujeto del goce y la relación de este con la palabra y el lenguaje.

Jacques-Alain Miller

ISBN 978-950-12-3980-5
11016
9 789501 239805

www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar